الصفات الإلهية

بين الرازي وابن تيمية

الصفات الإلهية

بين الرازي وابن تيمية

تأليف

الدكتور / محمد قمر الدولة ناصف

أستاذ ورئيس قسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق

هذه الرسالة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد. .

فعندما تحدث صاحب طبقات الشافعية عن إمام المذهب الأشعري قال: " واعلم أن أبا الحسن الأشعري لم يبدع رأياً ولم ينشئ مذهبًا وإنما هو مقرر لمذهب السلف مناضل على ما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فالانتساب إليه إنما هو باعتبار أنه عقد على طريق السلف نطاقاً تمسك به وأقام الحجج والبراهين عليه، فصار المقتدى به في ذلك، السالك سبيله في الدلائل يسمى أشعرياً.وقد تبنى الأزهر المذهب الأشعري.

واشتهر المذهب الأشعري في أمصار الإسلام بحيث نسى غيره من المذاهب وجهل حتى لم يبق اليوم مذهباً يخالفه، إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فإنهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات إلى أن كان بعد السبعمائة من الهجرة اشتهر بدمشق الإمام ابن تيمية فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة، وصدع بالنكير عليهم ثم تولى ذلك من بعده الوهابيون أتباع الإمام محمد بن عبد الوهاب، وكانت نقطة الخلاف الأساسية بين السلفية والأشعرية هي مسألة الصفات الخبرية، فقد اتجه السلف إلى التفويض واتجه الخلف إلى التأويل. وقد اشتهر هذان الاتجاهان في تاريخ الفكر الإسلامي بطريقة السلف وطريقة الخلف

وقد قسم البيهقي علماء أهل الحديث إلى قسمين:

١ – من لم يؤول.

٢ – ومن أول على وجه يصح استعماله في اللغة.

مما يدل على أن هاتين الطريقتين صحيحتان.

وهذا الاتجاه هو السائد في أزهرنا المعمور بإذن الله، وهو الاتجاه الذي تربى عليه علماء الأزهر الأكابر منهم والأصاغر.

يقول سيدنا الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: " وأعود إلى دراستنا الأزهرية التي كنا نتلقاها والتي أفدنا منها الكثير وخير تصوير لها ما ذكره النووي (ت٦٧٦هـ) رضي الله عنه بأمانة وإيجاز عند شرحه لحديث " أتاني ربي في أحسن صورة ".

قال: إن أول ما يجب على المؤمن أن يعتقده تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه قال تعالى: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ واعتقاد غير ذلك مخل بالإيمان.

واتفق أئمة المسلمين قاطبة على أن ما ورد من الكتاب والسنة مما ظاهره يوهم تشبيه الله تعالى ببعض خلقه يجب الإيمان بأن ظاهره غير مراد ولا يصح وصف الله تعالى بما يفيده هذا الظاهر من حيث عمومه، ولعلماء الأمة فيه مذهبان مذهب السلف ومذهب الخلف " أو على حد تعبير البيهقي من لم يؤول، ومن أول.

ومن المعروف عند أعلام الأمة وعلمائها أن التأويل إذا كان يتفق وأصول القواعد العربية طبقاً لما تقتضيه القرائن المعمول بها في كتاب الله تعالى فإنه لا يكون تعطيلا لأن التعطيل هو تفريغ الكلمة عن مضمونها اللغوي الذي وضعت له فيما يحتمل معناه الحقيقي، أو من مضمونها المجازي، وغير ذلك لا يسمى تعطيلاً.

ولكن الإمام ابن تيمية ومن شايعه يخرج عن هذا المفهوم ويرى أن مثل تأويل يد الله بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفاته، وهكذا كل ما أضيف إلى الله مما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم وأن أي تأويل حتى لو كان بما يتفق وأصول القواعد العربية طبقاً لما تقتضيه القرائن المعمول بها في كتاب الله عز وجل، فهو نوع من التعطيل.

وهذا هو السبب الذي جعل الخلاف يشتد ويزداد حدة بين متأخري الأشعرية والمدرسة السلفية.

فأصحاب الأشعري ابتداء من إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨ هـ) ذهبوا إلى التأويل في الصفات الخبرية بمعنى صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله ويعضده دليل.

وابن تيمية قد رفض هذا التأويل وهاجمه وبين أن الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم لا يعرفون هذا التأويل.

ولم يخرج أتباع ابن تيمية عن هذا الاتجاه القدامى منهم والمحدثون.

فابن القيم لم ينقل عن أستاذه الفكرة فحسب وإنما نقل عنه نصه بحروفه وانتهى إلى أن " أصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يرده الله ورسوله بكلامه ولا دل عليه أنه مراده ".

وعندما نأتي إلى المعاصرين نجد الشيخ ابن باز رحمه الله يقول: " ما ذهب إليه بعض علماء الخلف من تأويل نصوص صفات الله جل وعلا فهو باطل مخالف لكتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) وما عليه سلف الأمة، فالواجب العدول عنه ".

ويرى الشيخ ابن باز: أن الحق هو مذهب واحد مذهب السلف، أما المذهب الثاني فهو مذهب الخلف المذموم وهو مذهب أهل التأويل والتحريف والتكلف.

ثم يقول الشيخ ابن باز: " وينسب التأويل إلى الأشاعرة وسائر أهل البدع الذين تأولوا النصوص على غير تأويلها ".

فهو لا يفرق بين تأويل الأشاعرة وتأويل أهل البدع فالكل في نظره سواء، ولذلك يرى أنهم لا يدخلون في أهل السنة ويقول:" الأشاعرة وأشباههم لا يدخلون في أهل السنة في إثبات الصفات لأنهم قد خالفوهم في ذلك وسلكوا غير منهجهم وذلك يقتضي الإنكار عليهم وبيان خطئهم في التأويل وأن ذلك خلاف منهج أهل السنة والجماعة ".

وأصبحت السمة البارزة التي تسيطر على السلفيين هي إخراج الأشاعرة من زمرة أهل السنة والجماعة.

فنجدهم يقولون: " الأشاعرة من جملة المسلمين أما أنهم من أهل السنة والجماعة فلا لأنهم يخالفونهم، فأهل السنة والجماعة يثبتون الصفات على ما جاءت من غير تأويل، والأشاعرة لا يثبتون كثيراً منها كما جاءت بل يؤولونه عن ظاهره كما هو معروف، وكيف يجعل من القوم من يخالفهم في العقيدة التي هي الأساس وكتبهم هي الحكم في القضية ".

بل يصل الأمر بهم إلى أن توجيه الجهود لبيان خطأ الأشاعرة من " باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب الإنكار على من خالف الحق وإرشاده إلى طريق الصواب ".

ومن هنا كان لابد لنا من وقفة وخصوصاً وأنا من جيل يغار على الأزهر كما يغار الرجل على أمه أو أخته او زوجته، ويرى أن الهجوم على الأشاعرة إنما هو هجوم على الأزهر الذي تبنى المذهب الأشعري.

فكان لابد من بحث هذه المسألة بحثاً علمياً فكانت هذه الرسالة (الصفات الخبرية بين الرازي وابن تيمية).

أما لماذا الرازي ؟ وليس المدرسة الأشعرية ؟

فلأنه يغني عن الأشاعرة جميعاً بما كتبه في كتابه (أساس التقديس)، وباعتراف ابن تيمية نفسه حيث يقول: الرد على الجهمية – يقصد الأشعرية – يتضمن الكلام على تأسيس أصولهم التي جمعها أبو عبد الله الرازي في مصنفه الذي سماه (تأسيس التقديس) فإنه جمع فيه عامة حججهم ولم أر لهم مثله.

أما لماذا ابن تيمية ؟ وليس المدرسة السلفية ؟

فلأن أتباع ابن تيمية لم يخرجوا عما جاء به وقد أجمع كل من كتب في هذا الموضوع على ان أتباع ابن تيمية لم يزيدوا بالنسبة للعقائد شيئاً عما جاء به ابن تيمية.

ومن هنا كان رأي الرازي في هذا الموضوع يغني عن آراء الأشعرية جميعاً، ورأي ابن تيمية يغني عن آراء أصحاب المدرسة السلفية من أتباعه، وإن كان يجمعهم خط واحد هو عدم صحة مذهب الخلف، فإنهم يعتقدون أن رأيهم الذي تابعوا فيه ابن تيمية هو الحق وحده ثم يشنون هجوماً على من خالفه بوصفه خارجاً عن السنة، وكأن السنة وقف عليهم دون غيرهم.

ولو سلمنا أن ما لديكم هو الصواب فمخالفكم ما حرم ثواب الله، فلماذا تريدون إحراجه وإخراجه من دائرة السلف لتبقى حكراً عليكم ؟

الرأي عندي أن المأساة خلقية لا علمية، وأولى بكم أن تتواضعوا لله وتصلحوا نيتكم معه وتتطامنوا لإخوانكم المؤمنين وتحسنوا الظن بهم، إذا اقتنعتم برأي فمن حق غيركم أن يقتنع بضده، ولا مكان لحرب ولا ضرب، والخلاف الفقهي لا حرج فيه، أما الإثم ففي التعصب المذهبي الضيق، والعالم الإسلامي رحب والمذهب الذي يضيق به قطر يتسع له قطر آخر، والذي ينبو عنه عصر تتسع له عصور أخرى.

وإننا في سبيل الوصول إلى الصواب كان الهدف الذي تسعى هذه الرسالة إلى تحقيقه هو الكشف عن حقيقة مذهب كل من الرازي وابن تيمية

فيحاول الباحث الكشف عن هذه الحقيقة بالإجابة عن سؤالين يرى أنهما على جانب كبير من الأهمية، وهما:

أولاً: هل الرازي عندما اتخذ التأويل منهجاً وطريقاً خرج به عن السنة فوقع في البدعة والضلالة ؟

أو بمعنى آخر: هل التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين كما وافق عليه الرازي واعترض عليه ابن تيمية: هل هو بدعة أو ضلالة أو يؤدي إلى تكفير أو تفسيق ؟ وهل كانت هناك ضرورة للتمسك بهذا التأويل ؟

أم كان الأصوب والأسلم أن يسعنا ما وسع السلف فنقف عندما وقفوا ؟

ثانياً: هل ابن تيمية عندما ابتعد عن التأويل وأعلن تمسكه بمذهب السلف التزم بذلك فكان سلفياً فيما يتعلق بالصفات ؟

الإجابة عن ذلك ستظهر واضحة جلية من خلال صفحات هذا البحث داعين الله سبحانه أن ينفع به ويفيد ويشفي، إنه سميع قريب مجيب الدعاء رب العالمين.

الفقير إلى رحمة مولاه

محمد قمر الدولة ناصف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد. .

فقد درج المسلمون في الصدر الأول من الإسلام على التسليم بما جاء في الكتاب والسنة فيما يمس ال صفات الإلهية وغيرها من المسائل، وكان التوحيد الخالص رائدهم.. وكان التنزيه هو الفكرة الرئيسية التي تحدد فهمهم لعقائد الدين.

وكانوا إذا وجدوا بعض آيات القرآن ال كريم تكاد تنسب إلى الله بعض الصفات التي تتنافى مع فكرتهم الخالصة عنه تعالى أو تخدش معنى التوحيد والتنزيه كنسبة اليد أو الوجه أو الاستواء على العرش إليه تعالى لم يحاولوا تأويلها، ومع ذلك فإنهم كانوا يجمعون على أنه لا يجوز أن يكون المراد منها هو ظاهرها، وعلى أنه من الواجب ألا تفهم على حرفيتها، فإن الله سبحانه ليس جسماً تنسب إليه يد أو عين أو يستوي على العرش استواء مادياً، وكانوا يؤثرون عدم الخوض في تفسير هذه النصوص فيفوضون المراد منها إلى الله بعد تنزيهه عن كل شبه بالمخلوق. وقد اعتمدوا في هذا التنزيه أو التقديس على قوله تبارك وتعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾(١) ، فإنه لا يجوز عقلاً أن يكون هناك وجه شبه أو مماثلة بين الخالق والمخلوق، ولذا فإن قوله تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾(٢) يعد برهاناً على استحالة المماثلة بين الله والإنسان، ولو أن المسلمين التزموا هذا المبدأ وفرّقوا بين عالم الغيب وعالم الشهادة لما نشأت تلك المشاكل الكلامية ومن بينها مشكلة الصفات.

(١) سورة الشورى الآية رقم: ١١ .

(٢) سورة النحل الآية رقم: ١٧ .

ومشكلة الصفات الإلهية تُعد أهم المشاكل الكلامية على الإطلاق وأعظمها تشعباً وأكثرها مثاراً للخلاف بين الفرق المختلفة من مثبتين ونفاة.

وكانت الصفات الخبرية من أهم المسائل التي اختلف حولها السلف والخلف، فقد اتجه السلف إلى التفويض واتجه الخلف إلى التأويل.

وقد اشتهر هذان الاتجاهان في تاريخ الفكر الإسلامي بطريقة السلف وطريقة الخلف.

يقول البيهقي (ت٤٥٨ هـ) تعقيباً على حديث " ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا ": " أصحاب الحديث فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا – يعني حديث النزول(١) – على قسمين منهم من قبله وآمن به ولم يؤوله ووكل علمه إلى الله ونفى الكيفية والتشبيه عنه، ومنهم من قبله وآمن به وحمله على وجه يصح استعمالُه في اللغة ولا يناقض التوحيدَ. وقد ذكرنا هاتين الطريقتين في كتاب الأسماء والصفات في المسائل التي تكلموا فيها من هذا الباب " (٢).

وواضح من هذا النص أن البيهقي قد قسم علماء أهل الحديث إلى قسمين: من لم يؤول ومن أوّل على وجه يصح استعماله في اللغة.

مما يدل على أن هاتين الطريقتين صحيحتان.

وهذا الاتجاه هو السائد في أزهرنا المعمور بإذن الله وهو الاتجاه الذي تربى عليه علماء الأزهر الأكابر منهم والأصاغر.

يقول الشيخ محمد الغزالي رحمه الله: " وأعود إلى دراستنا الأزهرية التي كنا نتلقاها والتي أفدنا منها الكثير وخير تصوير لها ما ذكره النووي (ت٦٧٦ هـ) رضي الله عنه بأمانة وإيجاز عند شرحه لحديث " أتاني ربي في أحسن صورة " قال: إن أول ما يجب على المؤمن أن يعتقده تنزيه الله تعالى عن مشابهة خلقه. . قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى:١١].

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب التهجد باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل . انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١ / ١٩٦ .

(٢) البيهقي في كتابه " الاعتقاد " ص ٤٤ .

وقال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [الإخلاص: ١-٥].

واعتقاد غير ذلك مخل بالإيمان.

واتفق أئمة المسلمين قاطبة على أن ما ورد من الكتاب والسنة مما ظاهره يوهم تشبيه الله تعالى ببعض خلقه يجب الإيمان بأن ظاهره غير مراد ولا يصح وصفُ الله تعالى بما يفيده هذا الظاهر من حيث عمومه، بل يسمون مثل هذا بالمتشابه، ولعلماء الأمة فيه مذهبان مذهب السلف ومذهب الخلف "(١).

والذي جعل الخلف يتجهون إلى التأويل إنما هو " كثرة المبتدعين فلم يريدوا بذلك – أي باتجاههم إلى التأويل – مخالفة السلف الصالح، معاذ الله أن يظن بهم ذلك وإنما دعت الضرورة في أزمتهم لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من أهل الضلال واستيلائهم على عقول العامة، فقصدوا بذلك ردعهم وبطلانَ قولهم، ومن ثم اعتذر كثير منهم وقال لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك "(٢).

والذي نحب أن نلفت الأنظار إليه أن الجميع كان يقصد تنزيه الله سبحانه عن الحوادث وإن اختلف المنهج من فريق إلى فريق، فمن أبقى النصوص على ظواهرها، ومن أوّلها وصرفها، سواء في نزاهة القصد ونبل الغاية.

بيد أن منكري التأويل رموا مجوّزيه – وخاصة في الأسماء والصفات – بأنهم معطلون حيث نفوا ما أثبته الله لنفسه وما وصفه به رسوله، ولكل فعل رد فعل فوجه المجوزون للمانعين تهمة التشبيه والتجسيم(٣).

---

(١) الشيخ محمد الغزالي في كتابه المحاور الخمسة للقرآن الكريم ص ١٩ .

(٢) الشيخ محمد الخضر الشنقيطي في كتابه: استحالة المعية بالذات ص ٧٦ .

(٣) الدكتور عبد العظيم المطعني في مقدمة كتابه المجاز في اللغة والقرآن الكريم ص: ج.

ومصطلح التعطيل هذا ما أظنه إلا من توليدات الإمام ابن تيمية، فإن لم يكن من توليداته واختراعاته فإنه لم يشتهر[١] ويعرف إلا عنه، وذلك لأن ابن تيمية يرى أن التأويل المجازي – تأويل الألفاظ التي أثبت الله سبحانه معانيها اللغوية لذاته لا يخرج عن كونه نوعاً من التعطيل لصفة من صفات الله عز وجل.

وابن تيمية بذلك يخرج بالتعطيل عن معناه المعروف به عند كل من سبقوه. . فكان الذي يصفونه بالتعطيل هو الذي ينفي عن الله ما أثبته لنفسه كمن ينفي عن الله اليد التي أثبتها لنفسه في مثل قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [٢]، أو بنفي الاستواء الذي أثبته الله لنفسه بقوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[٣] أو بنفي المجيء الذي نسبه إلى ذاته في قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ۝٢٢﴾ [٤].

وإنما يفعل ذلك من يفعله بحجة تنزيه الله عن مستلزمات الحدوث ومظاهر التشبيه فيقع فيما يشبه تكذيب الله فيما وصف به ذاته أو نسبه إلى نفسه ولا يقل هذا خطراً أو سوءاً عن التشبيه أو التجسيم الذي حاول أن يفر منه.

فالتعطيل الذي هذا شأنه هو تفريغ الكلمة من مضمونها اللغوي الذي وضعت له فيما يحتمل معناه الحقيقي، أو من مضمونها المجازي، فلا هو يترك الكلمة دالة على معناها الحقيقي ما دام ذلك متأتياً وممكناً، ولا هو يصرفها إلى المعنى المجازي الذي تقتضيه الضرورة وتنطق به الأدلة والنصوص الأخرى.

ولا ريب أن هذا العمل يسمى تعطيلاً للغة وتعطيلاً للنص القرآني عن أن يدل على المعنى الذي سيق من أجله [٥].

---

(١) المصدر السابق ٢ / ٦٤٢ .
(٢) سورة المائدة آية: ٦٤ .
(٣) سورة طه آية: ٥ .
(٤)سورة الفجر آية: ٢٢ .
(٥) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه: السلفية ص ١١٤ .

وفي تاريخ الفرق طوائف كثيرة من أولئك المعطلة، من ذلك إنكار المعتزلة رؤية المسلم ربه يوم القيامة متأولين كلمة (ناظرة) في قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾[١] بـ" منتظرة " والنظر غير الانتظار، وإخراج الكلمة الأولى عن معناها الذي وضعت له ولصقها بمعنى الكلمة الثانية تأويل باطل لا يستند إلى أي علاقة مسوغة لا من قريب ولا من بعيد.

ومن ذلك أيضاً تأويلهم الرسول في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾[٢] بالعقل غير أن الآية لا تتحمل هذا التأويل، وكلمة رسول لا تحتمل هذا التأويل فلا يصح أن تصرف عن معناها الحقيقي الشائع الذي لم يرد في القرآن إلا بهذا المعنى.

فإن كان التأويل من هذا النوع فلا شك أنه تعطيل.

أما إن كان التأويل يتفق وأصولَ القواعد العربية طبقاً لما تقتضيه القرائن المعمول بها في كتاب الله تعالى فإنه لا يكون تعطيلاً، لأن التعطيل هو تفريغ الكلمة عن مضمونها اللغوي الذي وضعت له فيما يحتمل معناه الحقيقي، أو من مضمونها المجازي، وغير ذلك لا يسمى تعطيلاً.

ولكن ابن تيمية ومن شايعه يخرج به عن هذا المفهوم ويرى أن مثل تأويل يد الله بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفاته، وهكذا كل ما أضيف إلى الله مما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم وأن أي تأويل حتى لو كان بما يتفق وأصول القواعد العربية طبقاً لما تقتضيه القرائن المعمول بها في كتاب الله عز وجل فهو نوع من التعطيل.

وهذا هو السبب الذي جعل الخلاف يشتد ويزداد حدة بين متأخري الأشعرية والمدرسة السلفية. فأصحاب الأشعري ابتداء من إمام الحرمين الجويني ذهبوا إلى التأويل في الصفات الخبرية بمعنى صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله ويعضده دليل.

وابن تيمية قد رفض هذا التأويل وهاجمه وبين أن الصحابة والتابعين وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم لا يعرفون هذا التأويل[٣].

---

(١) سورة القيامة آية: ٢٢، ٢٣ .

(٢) سورة الإسراء آية: ١٥ .

(٣) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٤، ٥ / ٢٣٤، ٢٣٥، ٧ / ٣٢٨ .

ولم يخرج أتباع ابن تيمية عن هذا الاتجاه القدامى منهم والمحدثون. .

فابن القيم لم ينقل عن أستاذه الفكرة فحسب، وإنما نقل عنه نصه بحروفه وينتهي إلى أن التأويل في اصطلاح المتأخرين " قد حكى غير واحد إجماع السلف على عدم القول به[١].

ويذهب إلى أن كل الفتن والشرور إنما كانت بسبب التأويل فيقول:

" أصل خراب الدين والدنيا إنما هو من التأويل الذي لم يُرده الله ورسوله بكلامه ولا دل عليه أنه مراده وهل وقعت في الأمة فتنة كبيرة أو صغيرة إلا بالتأويل وهل أريقت دماء المسلمين في الفتن إلا بالتأويل " [٢] .

ويذهب إلى أن التأويل شر من العطيل فإن المعطل والمؤول قد اشتركا في نفي حقائق الأسماء والصفات وامتاز المؤول بتلاعبه بالنصوص وإساءة الظن بها ونسبة قائلها إلى التكلم بما ظاهره الضلال والإضلال [٣].

وعندما نأتي إلى المعاصرين نجد الشيخ ابن باز يقول:" ما ذهب إليه بعض علماء الخلف من تأويل نصوص صفات الله جل وعلا فهو باطل مخالف لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وما عليه سلف الأمة فالواجب العدولُ عنه" [٤] .

ويرى الشيخ ابن باز أن الحق هو " مذهب واحد هو مذهب السلف، أما المذهب الثاني فهو مذهب الخلف المذموم وهو مذهب أهل التأويل والتحريف والتكلف " [٥].

ويرون أيضاً أن " تأويل الصفات عن معناها الحقيقي لا يجوز في أي عصر من العصور ".

وأن " التأويل باطل مهما صلحت نية فاعله وحسن مقصده " [٦].

---

(١) ابن القيم: مختصر الصواعق ١ / ١٠ .

(٢) ابن القيم في إعلام الموقعين ٤ / ٢٥٠ .

(٣) ابن القيم: مختصر الصواعق ١ / ٣٢ .

(٤) الشيخ عبد العزيز بن باز في مقال بعنوان تعقيب وتوضيح في مجلة البحوث ص٣٣٤، العدد ٢٥ .

(٥) الشيخ صالح الفوزان عضو هيئة كبار علماء السعودية في التنبيهات ص ٧٠ .

(٦) الشيخ صالح الفوزان في التنبيهات ص ٧١ .

لذلك لا نعجب من هذا الهجوم على الأشاعرة لأنهم اتجهوا إلى التأويل في الصفات الخبرية فكان هذا الاتجاه كافياً في إخراجهم من عداد أهل السنة والجماعة.

يقول الشيخ ابن باز: " وينسب التأويل إلى الأشاعرة وسائر أهل البدع الذين تأولوا النصوص على غير تأويلها " (١).

فهو لا يفرق بين تأويل الأشاعرة وتأويل أهل البدع فالكل في نظره سواء، ولذلك يرى أنهم لا يدخلون في أهل السنة، ويقول:

" الأشاعرة وأشباههم لا يدخلون في أهل السنة في إثبات الصفات، لأنهم قد خالفوهم في ذلك وسلكوا غير منهجهم وذلك يقتضي الإنكارَ عليهم وبيانَ خطئهم في التأويل وأن ذلك خلاف منهج أهل السنة والجماعة " (٢).

وأصبحت السمة البارزة التي تسيطر على السلفيين هي إخراج الأشاعرة (٣) من زمرة أهل السنة والجماعة.

فنجدهم يقولون: " إن الأشاعرة من جملة المسلمين أما أنهم من أهل السنة والجماعة فلا لأنهم يخالفونهم، فأهل السنة والجماعة يثبتون الصفات على ما جاءت من غير تأويل، والأشاعرة لا يثبتون كثيراً منها كما جاءت بل يؤولونه عن ظاهره كما هو معروف وكيف يجعل من القوم من يخالفهم في العقيدة التي هي الأساس وكتبهم هي الحكم في القضية "(٤).

بل يصل الأمر بهم إلى أن توجيه الجهود لبيان خطأ الأشاعرة " من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ووجوب الإنكار على من خالف الحق وإرشاده إلى طريق الصواب " (٥).

---

(١) الشيخ ابن باز في التنبيهات ص ٤١ .

(٢) الشيخ ابن باز في التنبيهات ص ٤٠ .

(٣) ومن المعروف أنهم يرون أن الأشعري من أهل السنة لأنه أعلن في كتابه " الإبانة " أنه يقول بما قال به الإمام أحمد بن حنبل، ولذا يخرجون الأشعري من هذا الحكم الذي يحكمون به على أتباعه .

(٤) الشيخ الفوزان في التنبيهات ص ٥٩ – ٦٠ .

(٥) الشيخ ابن باز في التنبيهات ص ٥٤ . أي تنبيهات في الرد على من تأول الصفات للشيخ عبد العزيز بن باز والدكتور صالح الفوزان، طبعة الرياض ١٤٠٥هـ .

وقد جعل الشيخ السفاريني الحنبلي الأشاعرة من أهل السنة والجماعة

وقال: " أهل السنة والجماعة ثلاثُ فرق الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل رضي الله عنه،والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري رحمه الله، والماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدي "[١].

فجاء الشيخ عبد الله بابطين (ت١٢٨٢هـ) مفتي نجد منذ أكثر من مائة وثلاثين عاماً وصاحب التعليقات على الكتاب المذكور يقول: " هذه مصانعة من المصنف في إدخاله الأشعريةَ والماتريديةَ في أهل السنة والجماعة، كيف يكون من أهل السنة والجماعة من لا يثبت علو الرب سبحانه فوق سماواته واستواءه على عرشه. .. وأن أهل السنة والجماعة هم فرقة واحدة الأثرية "[٢].

وأمام هذا الإصرار قديماً وحديثاً على حصر الحق في رأي واحد وقول واحد وهو الرأي الذي طاب لهم أن يأخذوا به، كان لابد أن يتحرك الغيورون على وحدة أمتهم من الدعاة الذين يحزنهم أن يتناحر المسلمون ويتخاصموا في وقت اجتمعت عليهم فيه قوى البغي والشر من كل مكان.

إن من الغباء والجهالة أن يكفر بعضنا البعض لأبسط الأمور ونرمي إخواننا المؤمنين بالضلال كأننا لم نعد ندرك تلك المخاطر التي تحيط بنا والتي تستدعي منا توحيد الجهود الإسلامية بدل تفتيت الوحدة وتمزيق الصف، فمتى نصحو من هذه الغفلة ؟ ومتى يلتقي دعاة الإسلام على كلمة سواء، ليجابهوا قوى الشر والعدوان إن هذا الوقت ليس وقت مهاجمة لأتباع المذاهب،لأن الجميع يجمعهم شيء واحد هو حب الإسلام وخدمة الدين، والجميع يريدون وجه الله، ومنهم من يخطئ في الأسلوب أو في الطريق، فعلينا أن نوجهه بالحسنى إلى الجادة دون أن نجعله عدواً لنا أو نشعره بأنه في صف الأعداء، ينبغي أن نوفر طاقتنا وقوتنا لحرب أعداءنا.

---

(١) الشيخ محمد بن أحمد السفاريني في شرح عقيدته (لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المُضية في عقد الفرقة المرضية) ص ٧٣، والكتاب يقع في جزءين حوالي ألف صفحة، وقد علق عليه الشيخ عبد الله بابطين مفتي نجد .

(٢) الشيخ عبد الله بابطين في تعليقه على شرح عقيدة السفاريتي هامش ص ٧٣ .

ومن هذا المنطلق كتب الشيخ الصابوني عدة مقالات تحت عنوان " عقيدة أهل السنة في ميزان الشرع " (١)، وقد بيّن أن السبب الذي دعاة لكتابة هذه المقالات " أن البعض لا يتورع أن ينسب الأشاعرة إلى الضلال أو يرميهم بالمروق من الدين والإلحاد في صفات الله " (٢).

وبعد أن بيّن أن الكثير من أعلام الأمة على المذهب الأشعري مثل ابن حجر العسقلاني والنووي والقرطبي وابن حجر الهيثمي وزكريا الأنصاري والباقلاني والرازي وغيرهم من جهابذة العلم قال إذا لم يكن هؤلاء من أهل السنة والجماعة فمن هم أهل السنة إذن ؟

" وكيف يفتح الله علينا لنستفيد من علومهم إذا كنا نعتقد فيها الانحراف والزيْغ عن طريق الإسلام ".

إنني أقول: هل يوجد بين علماء العصر من (الدكاترة) والعباقرة من يقوم بما قام به شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني والإمام النووي من خدمة للسنة النبوية المطهرة كما فعل هذان الإمامان الجليلان تغمدهما الله بالرحمة والرضوان، فكيف نرميهما – وسائر علماء الأشاعرة – بالضلالة ونحن بحاجة إلى علومهم ؟

وكيف نأخذ العلم عنهم إذا كانوا على ضلال وقد قال الإمام الزهري رحمه الله إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم. . أفما كان يكفي أن نقول إنهم رحمهم الله اجتهدوا فأخطأوا في تأويل الصفات وكان الأولى بهم ألا يسلكوا هذا المسلك بدل أن نرميهم بالزيْغ والضلال ونغضب على من عدهم من أهل السنة والجماعة " (٣).

مع أنهم عندما مالوا إلى التأويل في بعض الصفات التي توهم التشبيه كالاستواء والنزول والإتيان والمجيء كان ذلك لأن عصرهم الذي عاشوا فيه لم يكن كالعصر السابق عصر التسليم

---

(١) تحت هذا العنوان كتب الشيخ محمد علي الصابوني عدة مقالات في مجلة المجتمع الكويتية الأعداد رقم ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٤٦، ابتداء من ٧ من جمادي الآخرة ١٤٠٣ هـ وحتى يوم ١٧ من صفر ١٤٠٥هـ . والشيخ الصابوني سوري أقام في السعودية وعمل أستاذاً للدراسات العليا بكلية الشريعة بمكة المكرمة، له صفوة التفاسير وتفسير آيات الأحكام ومختصر ابن كثير .

(٢) الصابوني في مجلة المجتمع العدد ٦٤٦ ص ٢٧ .

(٣) الصابوني في مجلة المجتمع العدد ٦٤٦ ص ٢٧ .

والتفويض وإنما عصرَ الجدل والمناظرة، فهم لم يؤولوا عن هوى ومكابرة وإنما أولوا عن حاجة واضطرار لدفع شغب المجادلين في صفات الله بالباطل، ومنذ ذلك الحين اشتهر لعلماء أهل السنة والجماعة مذهبان اثنان هما:

أ – مذهب أهل التفويض.

ب – مذهب أهل التأويل.

أما المذهب الأول فهو المشهور بمذهب السلف ،والمذهب الثاني هو المشهور بمذهب الخلف وكلا المذهبين منسوب لأهل السنة، كما قال في جوهرة التوحيد:

وكل نص أوهم التشبيها أوله أو فوض ورم تنزيها (١)

أما رد فعل هذه المقالات عند السلفيين المعاصرين فقد لخصه الشيخ الفوزان (٢) في كلمة واحدة هي:

" أن مقالات الشيخ الصابوني حاول فيها تعتيم الرؤية حول مذهب الأشاعرة في الصفات وإيهام الأغرار أنه مذهب أهل السنة "(٣).

ومعنى ذلك ببساطة شديدة هو التمسك بما ذهبوا إليه وحصر الحق فيه، ومن هذا المنطلق رأينا واحداً(٤)من علماء السلفية المعاصرين يقول: " إن المسلمين لا تتقارب وجهات نظرهم الدينية طالما هم على هذه المفاهيم الخاطئة في مبحث الصفات " (٥).

ويتعجب: " كيف يسع مسلماً أن يترك طريق أئمة المسلمين ويتبع غير سبيل المؤمنين الذين أعرضوا عن كتاب الله وذكره واتبعوا أهواءهم ومن أضل ممن اتبع هواه وهم أهل الكلام الذين

---

(١) الصابوني في مجلة المجتمع العدد ٦٢٩ ص ٣٥ بتاريخ ١٩/٧/١٩٨٣م .

(٢) الشيخ صالح الفوزان عضو هيئة كبار العلماء بالسعودية كتب عدة مقالات في مجلة المجتمع الكويتية ومجلة البحوث الإسلامية السعودية للرد على الشيخ الصابوني واشترك بذلك مع الشيخ عبد العزيز بن باز وتم طبع هذه المقالات في كتيب تحت عنوان تنبيهات في الرد على من تأوّل الصفات لهما وكان يوزع مجاناً .

(٣) الشيخ الفوزان في التنبيهات ص ٩١ .

(٤) الشيخ محمد بن أمان الجامي .

(٥) الشيخ محمد بن أمان الجامي في كتابه أضواء في طريق الدعوة إلى الإسلام ص ٩ .

يقول في حقهم الإمام الشافعي حكمي في أهل الكلام أن يطاف بهم في القبائل والعشائر ويضربوا بالجريد ويقال هذا جزاء من ترك كتاب الله واتبع علم الكلام"(١) .

أما أهل الكلام الذين أعرضوا عن كتاب الله واتبعوا أهواءهم فيحددهم بقوله:"إننا إذا تحدثنا عن أهل الكلام وتناقضاتهم إنما نعني المعتزلة والأشاعرة "(٢).

ويفترض أن سائلاً سأله لماذا تتعب نفسك وتضيع وقتك بنبش قبور علماء أهل الكلام وقد أفضَوْا إلى ما قدموا وليس لهم وجود اليوم وكأنك تتحدث عن العظام وهي رميم "(٣).

فيجيب بقوله: " كتب هؤلاء منتشرة في مكتبات المسلمين وفي أيدي طلاب العلم في كثير من الجهات وفي مقدمتها كتاب الكشاف للزمخشري المعتزلي وحاشية الدسوقي على متن السنوسية وحاشية الباجوري وأشباهُها من كتب الأشعرية، وإذا كان مؤلفو هذه الكتب قد صاروا تحت الأرض فكتبهم لا تزال موجودة على وجه الأرض في أيدي الناس وهي ثروة في كثير من المعاهد والجامعات في أكثر الجهات الإسلامية مع ما فيها من الأخطاء المخالفة لصريح القرآن وصريح السنة "(٤).

ثم يشير إلى الأشاعرة بقوله: إنهم يعلنون " عن عقيدتهم أنها عقيدة أهل السنة والجماعة ثم مخالفتهم للجماعة في كثير من المواقف ومن ذلك تفريقهم بين الصفات المتماثلة دون مبرر عقلي أو شرعي "(٥) .

" فيروْن مثلاً وجوبَ تأويل الصفات الخبرية كلها كالمجيء والنزول والاستواء على العرش في الوقت الذي يرون إثبات صفة السمع والبصر والعلم مثلاً على ظاهرها كما يليق بالله مع تنزيهه عن مشابهة خلقه ".

---

(١) المصدر السابق ص ٣٣ .
(٢) المصدر السابق ص ٣٥ .
(٣) المصدر السابق ص ٣٥ .
(٤) محمد بن أمان الجامي: أضواء على طريق الدعوة إلى الإسلام ص ٣٥ .
(٥) المصدر السابق ص ٢٨ .

ثم يقول: وهذا التخبط والتناقض والتفريق بين الصفات التي جمع الله ذكرها والاتصافَ بها في كتابه أو على لسان رسوله هذا التخبط يدل على أن هذا الصِّنف من الناس ليسوا على يقين في إيمانهم بكتاب ربهم وما جاء فيه من الصفات والأسماء وغيرهما مما يتعلق بالمطالب الإلهية " (١).

وواضح من هذه النصوص اتهامُه للأشاعرة بأنهم أعرضوا عن كتاب الله واتبعوا أهواءهم وخالفوا صريح القرآن وصريح السنة وأنهم ليسوا على يقين في إيمانهم بكتاب ربهم وما جاء فيه من الصفات والأسماء وغيرهما مما يتعلق بالمطالب الإلهية.

ولو سألنا فضيلته: لماذا كلُّ هذه التهمِ الخطيرة التي تخرج المؤمن عن حظيرة الإيمان ؟ لما وجدنا في كلامه سبباً واحداً يجعله يكيل لهم كل هذه التهم. .. اللّهم إلا ما ذكره من أنهم يرون تأويل الصفات الخبرية.

ونلاحظ هنا أن فضيلته لم يذكر اسم الأشاعرة أبداً وإنما يقول عنهم دائماً " هذا الصنف من الناس " (٢).

ويبدو أنه يقول ذلك حتى لا ينالوا شهرة لا يستحقونها على يديه حتى ولو كان ما يقوله عنهم اتهام لهم بكل نقيصة وتشويه لمذهبهم.

وقد ظهر هذا التشويه واضحاً في شرحه لقول صاحب الجوهرة:

وكـــل نـــص أوهـــم التـــشبيها أولـــه أو فـــوض ورم تنزيهـــا

وقبل أن يشرح هذا البيت قال:

" وأحب أن أنبه هنا على قاعدة متبعة عند هذا الصِّنف من الناس ولا يكادون يختلفون فيها وتعتبر مادة قانون عندهم يجب تطبيقها أو آيةً قرآنية عند غيرهم لا يجوز مخالفتها وهي مضمون البيت الآتي " (٣).

---

(١) المصدر السابق ص ٢٧، ٢٨ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٨، ونسيت أن أقول أن الشيخ الجامي إفريقي من أرتيريا حصل على الدكتوراه من القاهرة من كلية دار العلوم في موضوع الصفات الإلهية في الكتاب والسنة ويبدو أنه قد حصل على الجنسية السعودية فقد تولى حتى قبل حصوله على الدكتوراه عمادة كلية الحديث بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في أواخر السبعينات .

(٣) الشيخ الجامي في أضواء على طريق الدعوة ص ٢٩ .

ثم يشرح هذا البيت فيقول – لا فض فوه –:

" ومضمون هذا البيت أنه يوجد في الكتاب والسنة نصوص توهم تشبيه الخالق تعالى بخلقه ولم يبين الرسول تلك النصوص علماً بأنه مكلف بالبيان ولم يفهمها سلف الأمة من الصحابة والتابعين على وجهها وصوابها بل ولم يفطنوا لها ولما فيها من الإيهام، حتى جاء أصحاب هذه القاعدة وأرباب هذا القانون بعد انقراض القرون المفضلة ليبينوا للناس ما هو الحق في صفات الله تعالى وأسمائه وكلامه بالذات، هذا هو مضمون القاعدة السالفة الذكر " (١).

ثم يعلق على هذا الشرح بقوله: " وهل يقول هذا عاقل يعرف ما يقول؟ ما لم يكن مريض القلب مضطرب العقيدة، وهل يتهم أصحاب محمد ﷺ بهذه التهمة من في قلبه حب الإسلام وأهله " (٢).

وأنا بدوري أجيب بأنه لا يمكن أبداً أن يقول هذا عاقل وأن يتهم مسلم أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم بهذه التهمة، وأن من قال ذلك يستحق أن يوصف بأنه " مريض القلب مضطرب العقيدة " على حد تعبير فضيلته.

ولكن من الذي قال ذلك: هل هم الأشاعرة كما حاول فضيلته أن يثبت ذلك في الأذهان ؟

إنني أقول: إن فضيلته هو الذي قال ذلك وهو من قبل ذلك لم يتبع أبسط قواعد المنهج العلمي الذي يحتم عليه أن يبحث عن شرح هذا البيت في كتب الأشاعرة أنفسهم بدل أن يسجل على نفسه أوهاماً لم يقل بها أحد.

وشرح هذا البيت عند أصحابه هو: أن ناظمه (٣) صور فيه مذهب الخلف ومذهب السلف ولذا أجمعوا في شرحهم على أن " تأويل اللفظ الموهم مذهب الخلف وتفويض معناه إلى الله تعالى مذهب السلف " (٤).

---

(١) المصدر السابق ص ٢٩ .

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ .

(٣) هو الشيخ إبراهيم بن إبراهيم حسن اللقاني، نسبة إلى لقانة من قرى محافظة البحيرة بمصر مالكي المذهب (ت١٠٤١هـ) سمى نظمه في التوحيد جوهرة التوحيد .

(٤) الشيخ الباجوري في شرح جوهرة التوحيد ص١٠٧ وأيضاً الشيخ محمد أحمد العدوي في الشرح الجديد لجوهرة التوحيد ص ٦٠، ولا زال النظم مع شرحه يدرسه طلاب الثانوي بالأزهر حتى يوم الناس هذا .

وقد اتفق شراح هذا البيتِ جميعهم على أنه لا يعبر عن مذهب الأشاعرة وحدهم وإنما يصور مذهب السلف والخلف في موقفهم من النصوص الموهمة للتشبيه. هذا هو مضمون البيت عند أصحابه.

ولم يقل أحد إنه قاعدة أو قانون أو قرآن منزل يجب اتباعه وإنما هو تصوير لمذهب الخلف ومذهب السلف ويترك لك الحرية في اختيار هذا أو ذاك، لأن كلا المذهبين صحيح.

ولعل هذا الفهم المغلوط وحصر الحق في رأي واحد ومذهب واحد هو الذي جعل واحداً من كبار أساتذة العقيدة هو الدكتور الصافي يكتب مقالاً تحت عنوان: " من أجل أن نكون أقوى أمة "[1]، بيّن فيه موقف السلف والخلف من الآيات التي وردت في القرآن الكريم تصف الله تعالى ببعض صفات المخلوقين من مثل قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ﴾[2]، ﴿كُلُّ شَيۡءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجۡهَهُۥ﴾[3]، ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾[4]، فقال: " للعلماء في فهم هذه الآيات طريقتان: الأولى طريقة السلف وهي أن نثبت لله تعالى ما أثبته لنفسه ولكن من غير تكييف ولا تمثيل ولا تعطيل واضعين نصب أعينهم عدم تعطيل الذات الإلهية عن الصفات مع جزمهم بأن ظاهر هذه الآيات غيرُ مراد وأن الأصل تنزيه الله تعالى عن كل ما يماثل المخلوقين لقوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾[5].

أما طريقة الخلف فهي تأويل هذه الكلمات وصرفُها عن ظاهرها إلى المعنى المجازي فتكون اليد بمعنى القدرة والوجه بمعنى الذات والاستواء بمعنى الاستيلاء والسيطرة ونفوذ الأمر لأنه

---

(١) الدكتور محي الدين أحمد الصافي تولى رئاسة قسم العقيدة وعمادة كلية أصول الدين بالقاهرة أكثر من مرة وكتب هذا المقال أثناء عمله بالسعودية في جريدة الشرق الأوسط، العدد رقم ٣٢٨٣ الصادر في ٣ من ربيع الثاني ١٤٠٨هـ، وتصدر الطبعة العربية من هذه الجريدة في جدة .

(٢) سورة الفتح آية: ١٠ .

(٣) سورة القصص آية: ٨٨ .

(٤) سورة طه: ٥ .

(٥) سورة الشورى آية: ١١ .

قام الدليل اليقيني على أن الله ليس بجسم ولقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

وكل من الطريقتين صحيحة مذكورة في الكتب المعتمدة للعلماء الأعلام " (١).

ومعنى ذلك أن من سلك طريق السلف فهو على صواب ومن سلك طريق الخلف فهو على صواب وقد أكد ذلك الدكتور الصافي في نهاية مقاله بقوله: " لذا: فإن علينا أن نتفق على أن من ذهب من علماء المسلمين في العالم الإسلامي الآن إلى الأخذ بإحدى الطريقتين فهو على صواب".

ولا شك أن هدف الدكتور الصافي من ذلك واضح تمام الوضوح وقد لخصه في عنوان مقاله " من أجل أن تكون أقوى أمة ".

ومع ذلك فقد خطأه الشيخ ابن باز ورفض ما ذهب إليه الدكتور الصافي من صحة كل من طريقة السلف وطريقة الخلف وقال رداً عليه: " أقول هذا خطأ عظيم فليست كلتا الطريقتين صحيحة بل الصواب أن طريقة السلف هي الصحيحة " (٢).

" وأما ما ذهب إليه بعض علماء الخلف من تأويل نصوص صفات الله جل وعلا فهو باطل مخالف لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وما عليه سلف الأمة فالواجب العدول عنه " (٣).

وبيان بطلانه وإظهار الحق للناس وهو من التعاون على البر والتقوى ومن إنكار المنكر ومن الدعوة إلى الحق والله المسئول أن يوفقنا وجميع المسلمين للفقه في الدين والثبات عليه وأن يوفق أخانا الدكتور محي الدين الصافي للرجوع إلى الحق والتمسك به وترك ما خالفه " (٤).

(١) د / محي الدين الصافي في مقاله من أجل أن تكون أقوى أمة المنشور بجريدة الشرق الأوسط العدد رقم ١٣٢٨٣ .

(٢) الشيخ عبد العزيز بن باز في مقال بعنوان تعقيب وتوضيح في مجلة البحوث الإسلامية العدد ٢٥ ص ٣٣٤ تصدر في الرياض .

(٣) المصدر السابق ص ٣٣٦ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٣٦ .

وهكذا نرى الشيخ عبد العزيز بن باز ومعه السلفية المعاصرة لا يرون أبداً صحة مذهب الخلف في التأويل ويرون أن كل من يقول به أو يذهب إليه فهو باطل يجب عليه تركه والرجوع عنه إلى الحق الذي هو مذهب واحد " هو مذهب السلف أما المذهب الثاني فهو مذهب الخلف المذموم وهو مذهب أهل التأويل والتحريف والتكلف "(١).

وكنا نظن أن الخلاف في مثل هذه المطالب قد انتهى، ولكن الشيطان أبى إلا أن يفرق المسلمين ويجعل بعضهم يبدع بعضاً أو يكفره في الوقت الذي هم فيه احوج ما يكونون إلى الوفاق ونبذ الخلاف.

وأول من يجب عليه بذل الجهد لجمع كلمة المسلمين هم علماؤهم ورثة الأنبياء الذين ائتمنهم الله على هذا الدين، ويجب عليهم أن يكونوا صفاً واحداً وقلباً واحداً لدفع الأخطار التي تحيط بالمسلمين، فإذا دب الخلاف والنزاع بين العلماء فكيف تجتمع الأمة ؟ وإذا تمزقت الوحدة بين صفوف أهل العلم واستحكم الشقاق والخلاف بينهم فكيف يرجى خير للعامة ؟

ولهذا أقول: إن المسئولية عظيمة وجسيمة في أعناق العلماء ولئن كانت الدعوة إلى وحدة الصف في يوم من الأيام أمراً مستحباً أو مندوباً فهي اليوم من أوجب الواجبات بعد أن تكالبت علينا قوى الشر من كل مكان.

ومن هذا المنطلق ولجمع كلمة المسلمين كتب الشيخ الصابوني مجموعة مقالاته التي أشرت إليها، ولتحقيق نفس الهدف وحتى نكون أقوى أمة كتب الدكتور الصافي مقاله، وللسعي وراء نفس الهدف كان اختياري لهذا الموضوع الذي شغلت به منذ أكثر من ثلاثين عاماً، عندما أعرت من الأزهر الشريف للتدريس في مدارس ومعاهد السعودية في عام (١٩٧٥م)، ورأيت هذا الهجوم العنيف على الأشعرية وتفسيقهم وتبديعهم وإخراجهم من أهل السنة والجماعة مما أشرت إلى بعضه فيما سبق، فكان هذا ال موضوع(الصفات الخبرية بين الرازي وابن تيمية).

أما لماذا الرازي ؟ وليس المدرسة الأشعرية ؟

(١) الشيخ عبد العزيز بن باز في ال تنبيهات ص ٢٣ .

فلأنه يغني عن الأشاعرة جميعاً بما كتبه في كتابه (أساس التقديس) وباعتراف ابن تيمية نفسه حيث يقول: " الرد على الجهمية يتضمن الكلامَ على تأسيس أصولهم التي جمعها أبو عبد الله الرازي في مصنفه الذي سماه (تأسيس التقديس) فإنه جمع فيه عامة حججهم ولم أر لهم مثله "(١).

وقد اعتنى ابن تيمية بهذا الكتاب عناية كبيرة فرد عليه بكتاب ضخم أسماه (بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية).

يقول عنه محققه: " أعظم كتاب ألّفه ابن تيمية في موضوع الصفات والرد على الأشاعرة هو كتاب نقض التأسيس فهو عمدة ومرجع كبير في دحض شبههم العقلية وإبطال تأويلاتهم للأدلة السمعية " (٢).

أما لماذا ابن تيمية، وليس المدرسة السلفية ؟

فلأن أتباع ابن تيمية لم يخرجوا عما جاء به.

وغني عن البيان أن الذين نحلوا أنفسهم بهذا الوصف (السلفية) ظهروا في القرن الرابع الهجري وكانوا من الحنابلة وزعموا أن جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد ابن حنبل (ت٢٤١هـ) الذي أحيا عقيدة السلف وحارب دونها، ثم تجدد ظهورهم في القرن السابع الهجري أحياه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) وشدد في الدعوة إليه، ثم ظهرت تلك الآراء في شبه جزيرة العرب أحياها الشيخ محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦هـ) في القرن الثاني عشر الهجري.

وقد أجمع كل من كتب في هذا الموضوع على أن أتباع ابن تيمية لم يخرجوا عما جاء به.

يقول الشيخ أبو زهرة:

" منشئ الوهابية هو محمد بن عبد الوهاب (ت١٢٠٦ه/١٧٨٧م) درس مؤلفات اين تيمية فراقت في نظره وتعمق فيها وأخرجها من حيز النظر إلى حيز العمل وإنهم في الحقيقة لم يزيدوا بالنسبة للعقائد شيئاً عما جاء به ابن تيمية " (٣).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٨٩ .

(٢) الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن قاسم في مقدمته لكتاب ابن تيمية نقض تأسيس الجهمية ص٢٥ .

(٣) الشيخ أبو زهرة في كتابه: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٢٠٨ .

وما قاله فضيلة الشيخ أبو زهرة هو ما أجمع عليه الباحثون من قبله ومن بعده. .

يقول الشيخ أحمد بن حجر قاضي قطر: " الشيخ ابن عبد الوهاب لم يخرج في شيء عما قاله الإمام أحمد وابن تيمية رحمهما الله " (١).

ويقول الدكتور محمد البهي: " الحركة الوهابية تقليد لحركة الشيخ تقي الدين ابن تيمية ولكن إن كانت تعتبر تقليداً أو استمراراً لطور التقليد فإنها تتميز بأنها صانت آراء ابن تيمية وعنيت بها في القرن الثامن عشر بعد مدة أربعة قرون لم تلق فيها هذه الآراء العناية الكبرى التي لقيتها من جانب حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وهي تعتبر قنطرة لآراء ابن تيمية مرت عليها إلى الأجيال القادمة وتعضيد السلطة الرسمية السعودية أعطاها قوة البقاء والاستمرار " (٢).

وقد انتهت إلى ذلك أيضاً الدكتورة آمنة نصير في رسالتها للدكتوراه فقالت: " أصبح من المسلمات لدى الباحثين في الحركة الوهابية وزعيمها أنها هي التحقيق العملي لفكر ابن تيمية وتلاميذه الحنابلة " (٣) .

ومن هنا وكما قلنا أولا نقول آخراً: إن أتباع ابن تيمية لم يخرجوا عما جاء به.

وكان رأي الرازي في هذا الموضوع يغني عن آراء الأشعرية جميعاً، ورأي ابن تيمية يغني عن آراء أصحاب المدرسة السلفية من أتباعه وإذا كان يجمعهم خط واحد هو عدم صحة مذهب

---

(١) الشيخ أحمد بن حجر قاضي قطر في كتابه (الشيخ محمد بن عبد الوهاب) قدم له وصححه وعلق عليه الشيخ عبد العزيز بن باز وطبعته الحكومة السعودية ص٩٥ طبعة ١٣٩٥هـ وفي هذا الكتاب عقد صاحبه مقارنة بين حياة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ودعوته وبين حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورسالته في اثنى عشر وجهاً (راجعها في الكتاب المذكور من ص ٧١ إلى ص ٧٤) فجعله نداً لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وبعد أن شعر صاحبها بما انحدر إليه قال (ليس القصد أن نجعل الشيخ محمد بن عبد الوهاب كالرسول صلى الله عليه وسلم) إذن فما فائدة هذه المقارنة ؟ مع ملاحظة أن الشيخ ابن باز رضيها ولم يرفضها ولو كان الشيخ ابن عبد الوهاب حياً لما رضيها لأنه يرفض الغلو في الصالحين ويرى أن " سبب كفر بني آدم وتركهم دينهم هو الغلو في الصالحين " . انظر: كتاب التوحيد لابن عبد الوهاب ص٥٠، طبعة وزارة المعارف السعودية، وفتح المجيد شرح كتاب التوحيد لحَفيده الشيخ عبد الرحمن آل الشيخ ص ٢١٨ .

(٢) د / محمد البهي في كتابه الفكر الإسلامي وتطوره ص ٧٩ – ٨٠ .

(٣) الدكتورة آمنة نصير في رسالتها (الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة) ص ٣٣ .

الخلف فإنهم يعتقدون أن رأيهم الذي تابعوا فيه ابن تيمية هو الحق وحده ثم يشنون هجوماً عنيفاً على من خالفه بوصفه خارجاً عن السنة.

وإننا في سبيل الوصول إلى الصواب كان الهدف الذي تسعى هذه الرسالة إلى تحقيقه هو الكشف عن حقيقة مذهب كل من الرازي وابن تيمية. .

فيحاول الباحث الكشف عن هذه الحقيقة بالإجابة على سؤالين يرى أنهما على جانب كبير من الأهمية، وهما:

أولاً: هل الرازي عندما اتخذ التأويل منهجاً وطريقاً خرج به عن السنة فوقع في البدعة والضلالة ؟

أو بمعنى آخر: هل التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين كما وافق عليه الرازي واعترض عليه ابن تيمية.

هل هو بدعة أو ضلالة أو يؤدي إلى تكفير أو تفسيق ؟

وهل كانت هناك ضرورة للتمسك بهذا التأويل ؟ أم كان الأصوب والأسلم أن يسعنا ما وسع السلف فنقف عندما وقفوا ؟

ثانياً: هل ابن تيمية عندما ابتعد عن التأويل وأعلن تمسكه بمذهب السلف التزم بذلك فكان سلفياً فيما يتعلق بالصفات ؟

ومن قبل ذلك ومن بعده فإنني سأحاول أن أبيّن إن شاء الله تعالى أن رأي أي من السلف أو الخلف لا يصح أن يشكل وحده دون غيره مقياساً للحق أو الباطل ومن ثم فلا يجوز أن يعتبر من حيث هو رأي اجتهادي مؤشراً للمذهب الحق وأداة تمزيق أو تفريق لجماعة المسلمين.

***

منهج البحث

أولاً: منهجي في البحث يقوم على التحليل والمقارنة والترجيح بين الآراء واختيار الرأي الأقرب إلى روح النص (قرآناً وسنة).

ثانيًا: النص الذي أريد مناقشته للرازي أو ابن تيمية لا أتدخل فيه بالصياغة. ومن هنا فإنني أذكره كاملاً ثم أتناوله بالتحليل مبيناً ما يدل عليه حتى أصل من وراء ذلك إلى الحكم له أو عليه.

وقد اقتديت في ذلك بابن تيمية فإنه ينقل نصوص مخالفيه في الرأي بدقة قبل أن يحكم لها أو عليها ويقول " ونحن في جميع ما نورده نحكي ألفاظ المحتجين بعينها فإن التصرف في ذلك قد يدخله خروج عن الصدق والعدل إما عمداً وإما خطأً فإن الإنسان إن لم يتعمد أن يلوي لسانه بالكذب أو يكتم بعض ما يقوله غيره لكان المذهب الذي يقصد الإنسان إفساده لا يكون في قلبه من المحبة له ما يدعو إلى صوغ أدلته على الوجه الأحسن حتى ينظمها نظماً ينتصر به فكيف إذا كان مبغضاً لذلك ؟ " (١).

ثالثاً: النصوص التي أنسبها للرازي أو ابن تيمية لا أنقلها إلا من مصادرها الأصلية فلم أعتمد على نقل الغير عنهما.

وقد اقتديت في ذلك بالأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، فإنه عندما نسب الدوَّاني إلى ابن تيمية القولَ بالقدم النوعي، تعقبه الشيخ محمد عبده وقال: " لست أدري هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق ؟ وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله " (٢).

وهذه الحيطة والحذر من الشيخ محمد عبده في النقل عن الأئمة الأعلام هي التي جعلتني أقتدي به فلا أنسب إلى ابن تيمية إلا ما قاله فعلاً ورأيته بنفسي فليس من الإنصاف أن أنسب إلى الرجل ما لم يقله أو أنسب إليه ما قاله خصومه فهذا ما يأباه المنهج العلمي.

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ٢ / ٣٤٤ .

(٢) الشيخ محمد عبده في حاشيته على شرح العقائد العضدية للدواني ص ٢٨ الطبعة الأولى طبعة الخشاب ١٣٢٢هـ وأيضاً ص ٨٢، ٨٣ من طبعة الحلبي ١٩٥٨م .

رابعاً: أقوال السلف الذين يمكن الاستئناس برأيهم في ترجيح ما أراه صواباً، نقلت أكثرها من تفسير محمد بن جرير الطبري(٢٢٤ – ٣١٠هـ) لأن الرجل قد عاش في خير القرون بجانب أنه يفسر بالمأثور.

بالإضافة إلى ذلك فإن ابن تيمية نفسه قال عنه " تفسير محمد بن جرير الطبري من أجلّ التفاسير وأعظمها قدراً " (١).

ويقول: " وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير محمد بن جرير الطبري فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين " (٢).

وكذلك تفسير ابن كثير (ت٧٧٤هـ) لأنه أولاً تلميذ غير مباشر لابن تيمية وكثيراً ما ينقل آراء ابن تيمية في تفسيره دون أن يشير إلى هذا النقل، وثانياً لأنه اختصر تفسير الطبري فهو من التفسير بالمأثور ولأنه محدث فقد انفرد بما لم نجده عند الطبري وهو تخريج معظم الأحاديث التي يذكرها وبيان درجتها من حيث الصحة أو الضعف أو الوضع.

خامساً: من الذين كنت أستأنس برأيهم في بعض الأحيان ابن قتيبة المتوفى (٢٧٦هـ) لأن ابن تيمية يقول عنه " وكان ابن قتيبة يميل إلى مذهب أحمد " (٣).

ويقول أيضاً: ابن قتيبة من المنتسبين إلى أحمد والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة وله في ذلك مصنفات متعددة " (٤).

وأيضاً تفسير المنار للشيخ محمد رشيد رضا لأنه تبنى رأي ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حيث يقول: " لا نعرف في كتب علماء السنة أنفع في الجمع بين النقل والعقل من كتب شيخيْ الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى، وإنني أقول عن نفسي إنني لم يطمئن قلبي بمذهب السلف تفصيلاً إلا بممارسة هذه الكتب" (٥).

---

(١) ابن تيمية في مقدمة التفسير ضمن مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٦١ .

(٢) المصدر السابق ١٣ / ٣٨٥ .

(٣) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٠٤ .

(٤) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١١٨ .

(٥) الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ١ / ٢١١ .

ومع كل ذلك فإن الرجل لم يهاجم الخلف ولم يهاجم طريقتهم في التأويل ولم يُحرِّمه كما فعل غيره من أتباع ابن تيمية وإنما قال: " وينبغي لك أن تعلم أيها القارئ المؤمن أن من الخير لك أن تطمئن قلباً بمذهب السلف ولا تحفل بغيره فإن لم يطمئن قلبك إلا بتأويل برضاه أسلوب اللغة العربية فلا حرج عليك فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها "[1].

وليس معنى ذلك أنني لم أنقل عن غيرهم ولكني أردت أن أبين أنني لم أستشهد على صحة ما أذهب إليه بآراء الخصوم، وقد تحرّيت الدقة بقدر طاقة البشر ولم أتعصب للرازي أو ابن تيمية لأن ما يختلفان فيه قد أقر صحته واتجه إليه أعلام الأمة وعلماؤها قبل وجودهما، فكانت الطريقة مختلفة – طريقة السلف وطريقة الخلف – وهدف الجميع واحد هو تنزيه الله سبحانه عن مشابهة الحوادث، فمن أبقى النصوص على ظواهرها ومن أولها وصرفها سواء في نزاهة القصد ونبل الغاية فلا يصح أبداً أن يكون اختلاف المنهج من فريق إلى فريق سبباً في بذر بذور الفرقة والنزاع والشقاق بين المسلمين في أمور حسمت منذ أمد بعيد وأصبح التعصبُ لها أو عليها نوعاً من الترف لا تحتمله أمتنا في وقت اجتمعت علينا فيه قوى البغي والشر من كل مكان وأصبحنا في حاجة إلى أن نوفر طاقتنا وقوتنا لحرب أعدائنا.

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

تمهيـــــد

نبذة عن الـرازي

اسمه وكنيته ولقبه:

هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي الرازي المولد الملقب فخر الدين المعروف بابن الخطيب الفقيه الشافعي (١).

فاسمه: محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي.

أما كناه: فهو أبو عبد الله، وأبو المعالي، وأبو الفضل، وابن خطيب الري أو ابن الخطيب (٢)، وكنيته الأولى كانت بولده (عبد الله) أما (أبو المعالي) و(أبو الفضل) فيبدو أن القصد منهما التعظيم والإكبار (٣) .

أما كنيته بـ(ابن خطيب الري) أو(ابن الخطيب) فما ذلك إلا لأن أباه كان يلقب خطيب الري، وهذه الكنية هي المعروفة المشهورة في كتب التراجم.

ولذلك يقول السبكي: " أما ما اشتهر به فاين الخطيب " (٤).

وابن خلدون لا يذكر الرازي إلا بهذه الكنية فيقول عند حديثه عن الأشاعرة: " وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى – أي طريقة المتأخرين – الغزالي رحمه الله وتبعه الإمام ابن الخطيب " (٥).

وابن تيمية يذكره أيضاً بهذه الكنية فيقول عنه: " وأما ابن الخطيب. . " (٦).

---

(١) ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤ / ٢٨٤ طبعة بيروت ١٩٧٨م .

(٢) ابن كثير في البداية والنهاية ١٣ / ٥٥ .

(٣) علي محمد حسن العماري في كتابه الإمام فخر الدين الرازي ص١٦ طبع ١٩٦٩م .

(٤) السبكي في طبقات الشافعية ٥ / ٣٦ .

(٥) ابن خلدون في مقدمته ص ٢٥٣ – ٢٥٤ الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ .

(٦) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٥٥ طبعة الرياض .

وأما ألقابه فهي:

١ – (الإمام) وقد اشتهر به كما يقول السبكي: " وأما اشتهر به فابن الخطيب والإمام"[١]. أو كما قال ابن الأثير: " وكان إمام الدنيا في عصره "[٢].

٢ – (فخر الدين) ذكره ابن خلكان بقوله " الملقب فخر الدين " وقد ذكر هذا اللقب كل من ترجم للرازي.

٣ – (شيخ الإسلام) يقول السبكي: " وأقام بهراة وكان يلقب بها " شيخ الإسلام"[٣]، وعبارة ابن خلكان: " وكان يلقب بهراة شيخ الإسلام "[٤].

٤ – (الرازي) وهو نسبة إلى مدينة الري التي ولد فيها الرازي.

يقول ابن خلكان: " الرازي المولد "[٥].

والنسبة إلى (الري) رازي فالزاي زائدة وذلك كما نسبوا إلى (مرو) فقالوا " مروزي "[٦].

مولده ووفاته:

ولد الإمام فخر الدين الرازي في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة ٥٤٤هـ [٧].

أما وفاته فقد اتفق كل الذين ترجموا له على أن وفاته كانت في عام ٦٠٦ هـ.

اختلاف الناس حوله:

قلّ أن نجد عالماً ممن سبق الرازي أو ممن لحقوا به كانت له مقالة في أصول الدين اتفق الناس على رأي واحد فيه، بل قلّ أن نجد عالماً كان ذا مكانة في عصره تقاربت آراء الناس في علمه وفضله وعقيدته.

---

(١) السبكي في طبقات الشافعية ٥ / ٣٦ .

(٢) ابن الأثير في الكامل في التاريخ ١٢ / ١٨٨ .

(٣) السبكي في طبقات الشافعية ٥ / ٣٦ .

(٤) ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤ / ٢٤٨ .

(٥) المصدر السابق ٤ / ٢٤٨ .

(٦) الدكتور علي العماري في كتابه فخر الدين الرازي ص١٨ طبعة القاهرة ١٩٦٩م .

(٧) ابن خلكان في وفيات الأعيان ٤ / ٢٥٢ .

بل لعله من المؤسف حقاً أن نجد القائلين في هؤلاء الأعلام على طرفي نقيض فبينما بعضهم يعد العالم في أولياء الله المقربين يصفه آخرون بأنه من أعداء الله المبعدين عن رحمته (١)، بل إنهم يخالفون فيما لا يصح الاختلاف فيه، فإنه إذا كان الحكم على العقيدة يتبع عصبية وهوى أو ينشأ عن شبهة، فمن غير المقبول أن يختلف الناس في علمه فيرميه حاقد بالجهل دون سند أو دليل.

ولن نسترسل في بيان هذه التفصيلات التي تدور حول شخصية الرازي ومنزلته وما تعرض له من محن وما كتب من مؤلفات، فقد تكفل بذلك الكثير من الكتب (٢).

وإنما سنتوقف عند نقطة أرى أنها على جانب كبير من الأهمية هي:

عقيدتــه:

لقد كان لاختلاف وجهات النظر والعصبية في المذهب آثار بعيدة المدى في الحكم على الموافق وعلى المخالف وربما يحمل شيء من ذلك صاحبه على ما لا ينبغي أن يصدر من عالم يحاسب نفسه ويراقب ربه، كما رأينا ما صدر من ابن تيمية وهو خصم لدود للرازي فرأيناه يتهمه بالكذب فيقول: " أبكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاهبهم تبطل الشريعة " (٣).

ولم يكتف بهذا، بل وصل به الأمر إلى اتهامه بما يؤدي إلى الكفر، فقال ما نصه: " صنف الرازي كتاباً في عبادة الكواكب والأصنام وعمل السحر سماه السر المكتوم ".. ثم يقول: " ذكر

---

(١) الدكتور علي العماري في كتابه فخر الدين الرازي ص ٩٢ .

(٢) من أهم الكتب التي تحدثت عن حياة الرازي وآثاره كتاب (الإمام فخر الدين الرازي) = للدكتور علي العماري، عالج فيه الكثير من المسائل الخاصة بحياة الرازي ومؤلفاته، وتوقف عند نقطة هامة (هل أتم الرازي تفسيره) فعالجها بأستاذية وانتهى إلى أنه أتم تفسيره، وقد طبع هذا الكتاب في القاهرة عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٩م .

وأيضاً الدكتور فتح الله خليف في كتابه فخر الدين الرازي طبعة دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ١٩٧٧م .

والدكتور خليف قد عالج موقف الرازي من الكرامية في رسالته للماجستير بآداب الإسكندرية عام ١٩٥٩م، ومن أهم الكتب أيضاً فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للمرحوم محمد صالح الزركان طبع دار الفكر بدمشق، وهذا الكتاب رسالة ماجستير تقدم بها صاحبها إلى كلية دار العلوم عام ١٩٦٣م، هذا إلى جانب الكتب العامة التي أشرنا إلى بعضها في الهوامش، وإنما ذكرت هذه الكتب بالذات لأنها عالجت معظم مات يتصل بالرازي بصبر وأناة ودقة . فرحم الله ميتهم وغفر لحيهم .

(٣) ابن تيمية في مناظرة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى ٣ / ١٨٦ .

في السر المكتوم عبادة الكواكب ودعوتها مع السجود لها والشرك بها ودعائها مثل ما يدعو الموحدون ربهم، بل أعظم والتقرب إليها بما يظن أنه مناسب لها من الكفر والفسوق والعصيان، فذكر أنه يتقرب إلى الزهرة بفعل الفواحش وشرب الخمر والغناء ونحو ذلك مما حرمه الله ورسوله " (١).

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول: " الجهمية ترمي الصفاتية بأنهم يهود هذه الأمة، وهذا موجود في كلام متقدمي الجهمية ومتأخريهم مثل ما ذكره أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي الجهمي الجبري وإن كان قد يخرج إلى حقيقة الشرك وعبادة الكواكب والأوثان في بعض الأوقات " (٢).

ولو أن ابن تيمية اقتصر على نسبة هذا الكتاب إلى الرازي لهان الأمر، وقلنا إن هذه النسبة مشكوك فيها، ذلك أن بعض العلماء نسب هذا الكتاب إلى الرازي كالذهبي – تلميذ ابن تيمية – وبعضهم نفى هذه النسبة كابن السبكي الذي رأى أن هذا الكتاب مختلق على الرازي (٣).

كما شك ابن خلدون في صدور هذا الكتاب عن الرازي وقال ما نصه:

" وذكر لنا أن الإمام الفخر بن الخطيب وضع كتاباً في ذلك أي السحر – وسماه بالسر المكتوم وأنه بالمشرق يتداوله أهله ونحن لم نقف عليه، والإمام لم يكن من أئمة هذا الشأن فيما نظن ولعل الأمر بخلاف ذلك " (٤).

أقول: لو أن ابن تيمية اقتصر على نسبة هذا الكتاب إلى الرازي لما تعرضنا لذلك، ولكن المشكلة أن ابن تيمية بالغ في اتهام الرازي في عقيدته وجعله يعبد وثناً عندما قال ما نصه: كان يخرج إلى عبادة الكواكب والأوثان في بعض الأوقات " (٥).

---

(١) ابن تيمية في رسالة الفرقان ضمن مجموع الفتاوى ١٣ / ١٨٠ – ١٨١ .

(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الأعلى ضمن مجموع الفتاوى ١٦ / ٢١٣ .

(٣) الدكتور علي العماري في كتابه فخر الدين الرازي ص ٩٩ .

(٤) ابن خلدون في مقدمته ص ٢٧٢ الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ .

(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٢١٣ .

وهذه قسوة غير مقبولة في حق رجل يصرح في فخر واعتزاز بأنه من أهل السنة والجماعة حيث يقول بعد أن يبين أحوال الفلاسفة وأنه صنف في الرد عليهم: " وكنا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم لنرد عليهم فصرفنا شطراً صالحاً من العمر في ذلك حتى وفقنا الله في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم ".

وبعد أن يذكر بعضاً من هذه الكتب يقول: " وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين.. ومع هذا فإن الأعداء والحساد لا يزالون يطعنون فينا وفي ديننا مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نُصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ولم تزل تلامذتي وتلامذة والدي في سائر أطراف العالم يدعون الخلق إلى الدين الحق والمذهب الحق " (١).

وقد كان الفخر سنياً أشعرياً، تدل على ذلك كتبه الكثيرة ويظهر ذلك جلياً واضحاً لكل من يقرأ تفسيره فإنه يجد شواهد لا تحصى تدل على دفاعه عن عقائد أهل السنة ورده على المعتزلة والشيعة وغيرهم من الفرق التي تخالف في عقائدها عقائد أهل السنة.

ويؤكد الرازي أنه لم يقصد بكل ذلك إلا وجه الله ومرضاته فيقول بعد أن انتهى من تفسير سورة البقرة: " وهذا المسكين البائس الفقير كاتب هذه الكلمات يقول: إلهي وسيدي كل ما طلبته وكتبته ما أردت به إلا وجهك ومرضاتك فإن أصبت فبتوفيقك أصبت فاقبله من هذا المكدي بفضلك، وإن أخطأت فتجاوز عني بفضلك ورحمتك يا من لا يُبرمه إلحاحُ الملحين، ولا يشغله سؤال السائلين " (٢).

***

(١) الرازي في اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص١٥٠ طبعة مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٧٨م .
(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٧ / ٦٣ طبعة دار الغد القاهرة ١٩٩٢م .

نبذة عن ابن تيمية

اسمه وكنيته ولقبه:

هو شيخ الإسلام وحافظ الأنام المجتهد في الأحكام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن الخضر بن محمد ابن تيمية الحرَّاني الحنبلي (١).

فاسمه أحمد وأبوه هو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحليم بن تيمية.

أما كنيته (ابن تيمية) فقد سئل جده عن اسم تيمية فأجاب أن جده حج وكانت امرأته حاملاً فلما كان بتيماء – بلدة قرب تبوك – رأى جارية حسناء حسنة الوجه وقد خرجت من خباء فلما رجع وجد امرأته قد وضعت جارية فلما رفعوها إليه قال: يا تيمِيَّة يا تيمية يعني أنها تشبه التي رآها بتيماء فسمي بها (٢).

وقيل: إن الجد الأعلى لابن تيمية كانت أمه تسمى تيمية وكانت واعظة فنسب إليها وعرف بها (٣).

وأما الحرَّاني فنسبة إلى حرَّان بلد هو موطن الصابئة بالشام.

وقد ظلت هذه المدينة مركزاً دينياً وعلمياً للصابئين من قديم، واشتهرت هذه المدينة وامتازت بصفة خاصة بالفلسفة والعلوم اليونانية القديمة، وتلك هي حران التي كانت موطن ابن تيمية القديم حيث كانت أسرته تسكن من قرون.

فأسرة ابن تيمية التي عرفت بهذا الاسم من قديم كانت أسرة حران المعروفة بالعلم والدين، وكانت هذه الأسرة – منذ أن عرف تاريخها – حنبلية العقيدة والمذهب تتزعم المذهب الحنبلي في تلك الديار واشتغل رجالها العلماء دائماً بالتدريس والإفتاء والتأليف(٤).

---

(١) ابن الألوسي البغدادي: جلاء العينين ص ١٧ طبعة ١٩٨١م .

(٢) ابن الألوسي البغدادي: المصدر السابق ص ١٧ .

(٣) الشيخ محمد بهجت البيطار: حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٢٠ طبعة ١٩٨٦م .

(٤) أبو الحسن الندوي: رجال الفكر والدعوة: الحافظ ابن تيمية ص ٢٧، ٢٨ طبعة دار القلم الكويت ١٩٨٧م .

وقد لقب ابن تيمية بشيخ الإسلام وذكر صاحب الرد الوافر نحو ثمانين من العلماء يترجمهم ثم يذكر مدحهم لابن تيمية وأنه شيخ الإسلام على الإطلاق (١).

مولده ووفاته:

ولد تقي الدين بن تيمية يوم الاثنين العاشر من شهر ربيع الأول سنة ٦٦١هـ في هذه الأسرة العلمية التي اشتغل رجالها دائماً بالتدريس والإفتاء والتأليف.

وسمّاه والده بأحمد تقي الدين واكتنى بأبي العباس يافعاً ولكنه اشتهر بابن تيمية وغلب لقبه النسبي على اسمه وبذلك عرف بين الناس، وكانت وفاته في العشرين من شهر ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ (٢).

اختلاف الناس حوله:

اختلف الناس حول ابن تيمية اختلافاً شديداً شأنه شأن غيره من العلماء الأعلام، فقد وصفه بعضهم بأنه " شيخ الإسلام وعلم الأعلام " وأنه " كان سيفاً مسلولاً على المخالفين وشجا في حلوق أهل الأهواء من المبتدعين وإماماً قائماً ببيان الحق ونصرة الدين ".

وأنه " كان رباني هذه الأمة وفريد الزمان وحامل لواء الشريعة " " أنموذج الخلفاء الراشدين والأئمة المهديين الذين غابت عن القلوب سيرهم ونسيت الأمة سبيلهم فكان في دارس نهجهم سالكاً ولأعنة قواعدهم مالكاً " (٣).

وفي الجانب الآخر رأينا من يصفه عندما سئل عنه قال: " ابن تيمية عبدٌ خذله الله تعالى وأضله وأعماه وأصمه وأذله بذلك صرح الأئمة الذين بينوا فساد أحواله وكذب أقواله، ومن أراد ذلك فعليه بمطالعة كتاب الإمام المجتهد أبي الحسن السبكي وولده التاج والشيخ الإمام العز بن جماعة وأهل عصرهم من الشافعية والمالكية والحنفية.

---

(١) مرعي بن يوسف الكرمي في الشهادة الزكية ص ٦١ طبعة بيروت ١٩٨٣م . .

(٢) أبو الحسن الندوي في كتابه الحافظ ابن تيمية ص ٢٩ طبعة ١٩٨٧م .

(٣) الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي في الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية ص ٥١ – ٥٣ – ٤٢ – ٤٣ طبعة بيروت ١٩٨٣م .

ثم يقول: والحاصل أنه لا يقام لكلامه وزن ويعتقد فيه أنه مبتدع ضال جاهل غال عامله الله تعالى بعدله وأجارنا من مثل طريقته وعقيدته وفعله آمين" (١).

ولن نسترسل في بيان كل التفصيلات التي تدور حول شخصية ابن تيمية، وإنما نتوقف عند هذا الحد لنقول: " إن وجود فريقين منافسين في شخصية وصراعهما في تحديد مكانتها لدليل على عظمتها قبل كل شيء، فإن الشخصيات التي لمعت في التاريخ وتميزت بفضائل خارقة للعادة إنما

واجهت هذا الوضع دائماً، ونالت تأييد فريق وإعجابه ومبالغته في مدحها والثناء عليها، وانتقاد فريقٍ آخر ومعارضته ومغالاته في الحط من شأنه ونقص منزلته، إنها تجربة مستمرة للتاريخ فيما يتصل بالشخصيات العظيمة ذات العبقريات حتى إن بعض فلاسفة التاريخ وعلم النفس اعتبروا ذلك من مبادئ العظمة وشروط العبقرية " (٢).

أما أسباب معارضة ابن تيمية ومواقفه وما تعرض له من محن وما كتب من مؤلفات فقد تكفل بهذا وغيره الكثير من الكتب(٣) التي تناولت سيرته بالتفصيل، والذي سنتوقف عنده هنا هو ما يتصل بعقيدته:

عقيـدته:

ظهر ابن تيمية كمدافع قوي عن العقيدة التي هي عقيدة السلف واعتقاد أهل السنة في نظره، وعقيدة التجسيم والحنبلية المشوهة عند معارضيه، فقد خالف ابن تيمية ذلك الأسلوب في تأويل الصفات والمتشابهات الذي يعرف باسم " العقيدة الأشعرية " بل باسم عقيدة أهل السنة، وكان الناس يرون العدول عنه نوعاً من الجهل أو معارضة أهل السنة.

---

(١) ابن حجر الهيثمي في أول فتاويه نقلها عنه ورد عليها ابن الألوسي البغدادي في جلاء العينين ص ١٦ – ١٧ طبعة ١٩٨١م .

(٢) أبو الحسن الندوي في حياة الحافظ أحمد بن تيمية ص١١٥ طبعة ١٩٨٧م بالكويت .

(٣) انظر على سبيل المثال: ابن تيمية للشيخ محمد أبي زهرة طبعة دار الفكر ١٩٧٧م، وابن تيمية للدكتور محمد يوسف موسى القاهرة ١٩٦٢م، والحافظ أحمد بن تيمية للشيخ أبي الحسن الندوي طبعة الكويت ١٩٨٧، وشيخ الإسلام ابن تيمية للشيخ محمد بهجة البيطار، بيروت ١٩٨٦م، والشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية للشيخ مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي مؤسسة الرسالة ١٩٨٣م .

ولكن ابن تيمية خالف ذلك بكل جرأة وقوة وشرح مذاهب الصحابة والتابعين رضي الله عنهم والأئمة المجتهدين والمتكلمين المتقدمين ويقول:

" إن من تأمل كلام السلف المنقول عنهم علم بالاضطرار أن القوم كانوا مصرحين بأن الله فوق العرش حقيقة وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك " (١).

ويقول: " ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ ولا عن أحد من سلف الأمة لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً (٢)، ولم يقل أحد منهم أن الله ليس في السماء ولا أنه ليس على العرش.. ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها " (٣).

ويرفض ابن تيمية التأويل تماماً ويقول:

" أهل السنة متفقون على إبطال تأويلات الجهمية ونحوهم من المنحرفين الملحدين والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره " (٤).

ويرى أن مذهب السلف " نفى هذه التأويلات وردها لا التوقف عندها " (٥). وكانت هذه هي نقطة الخلاف الأساسية بين اين تيمية وخصومه.

وقد عبر عن ذلك أحد خصومه فيما حكاه ابن تيمية بقوله في مناظرة الواسطية " إنه – أي ابن تيمية – نصر ترك التأويل وأنتم تنصرون قول التأويل " (٦).

وبما أن العلماء في ذلك العصر كانوا يرون أنه لابد من التأويل وأطبقوا على ذلك ركز ابن تيمية كل قوته على رد التأويل.

---

(١) ابن تيمية في الحموية ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ١٠٩ .

(٢) النص في اللفظ الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً، والظاهر هو الذي يدل على أكثر من معنى وأحدها أرجح .

(٣) ابن تيمية في الحموية ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ١٥ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٣ / ٢٩٦ .

(٥) المرجع السابق نفس الصفحة .

(٦) ابن تيمية في مناظرة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى ٣ / ١٨٧ .

وأعلن عقيدته بكل وضوح وصراحة بقوله: " الذي أذكره هو مذهب السلف " [١]. ويقول: " أنا موافق للسلف " [٢].

بل يذهب إلى أبعد من ذلك فيبين أن مذهب السلف لا يخرج عما وضعه هو وأن جميع أئمة الطوائف من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والأشعرية وأهل الحديث والصوفية موافقون لما يقوله ويذهب إليه.

يقول ابن تيمية ما نصه:

" أنا أحضر نقل جميع الطوائف أنهم ذكروا مذهب السلف كما وضعته وأنا موافق للسلف ومناظر على ذلك وجميع أئمة الطوائف من الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية والأشعرية وأهل الحديث والصوفية موافقون ما أقوله " [٣].

فهل ابن تيمية موافق لمذهب السلف ؟ وهل الذي ذكره هو مذهب السلف ؟ وهل جميع الطوائف التي ذكرها موافقون له فيما قاله ؟

الجواب عن ذلك سيظهر من خلال هذا البحث، وكل ما نستطيعه في هذا التمهيد هو أن نبين المقصود بالسلف والسلفية، ثم نبين مذهب السلف ليظهر لنا من خلاله على وجه الإجمال مدى موافقة ابن تيمية للسلف.

أما على وجه التفصيل فسيظهر من خلال دراستنا للصفات الخبرية لأنها هي التي وقع فيها الخلاف بين الرازي وابن تيمية.

ولنبدأ الآن بتحديد المقصود بالسلف والسلفية فنقول:

المعنى اللغوي لكلمة سلف:

سلف يسلف سلفاً وسلوفاً: تقدم، والسالف المتقدم، والسلف والسليف والسلفة: الجماعة المتقدمون.

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٠٥ .

(٢) المصدر السابق ٣ / ٢٠٦ .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٠٦ – ٢٠٧ .

ويجيء السلف على معان منها كل من تقدمك من آبائك وذوي قرابتك الذين هم فوقك في السن أو الفضل واحدهم سالف، ومنه قول الشاعر يرثي قومه:

مضوا سلفاً قصد السبيل عليهم وصرف المنايا بالرجال تقلب

أراد أنهم تقدمونا " وقصد السبيل عليهم " أي نموت كما ماتوا فنكون سلفاً لمن بعدنا كما كانوا سلفاً لنا (١).

فمعنى كلمة سلف في اللغة معنى نسبي يمكن أن تتعاوره الأزمنة المتوالية كلها ككلمة " قبل " سواء بسواء.

فإن كل زمن من الأزمان سالف بالنسبة إلى الأزمنة الآتية في أعقابه وخلف بالنسبة إلى الأزمنة التي سبقته ومرت من قبله.

المعنى الاصطلاحي:

اكتسبت كلمة " سلف " معنى اصطلاحياً ثابتاً لا تتجاوزه ولا تنتقل منه إلى ما سواه وتستعمل هذه الكلمة في الدلالة على هذا المعنى الاصطلاحي بصدد الحديث على أفضل العصور الإسلامية وأولاها بالاقتداء والاتباع.

والمعنى الاصطلاحي المستقر لهذه الكلمة هو القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة الإسلامية: أمة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وإنما مصدر قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يجيء أقوام تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته " (٢).

---

(١) انظر مادة (سلف) في لسان العرب لابن منظور طبعة دار المعارف ص ٢٠٦٨، وأيضاً المعجم الوسيط ١ / ٤٦١ طبعة مجموع اللغة العربية الطبعة الثالثة .

(٢) أخرجه البخاري في عدة مواضع فأخرجه في كتاب الشهادات باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد (عمدة القاري ١٣ / ٢١٣، ٢١٤)، وأيضاً كتاب المناقب باب فضائل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ١٦ / ١٧٠ من عمدة القاري، وأيضاً كتاب الرقاق باب ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها ٢٣ / ٤١ من عمدة القاري .

=

والقرن أهل كل زمان مأخوذ من الاقتران فكأنه المقدار الذي يقترن فيه أهل ذلك الزمان في أعمارهم وأحوالهم (١).

قال ابن حجر: " ويطلق القرن على مدة من الزمن واختلفوا في تحديدها من عشرة أعوام إلى مائة وعشرين.. ثم ينتهي ابن حجر إلى أن المشهور هو أن القرن مائة سنة.. ثم يقول: والمراد بقرن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث الصحابة، وقوله صلى الله عليه وسلم " ثم الذين يلونهم " أي القرن الذي بعدهم وهم التابعون، وقوله " ثم الذين يلونهم " وهم أتباع التابعين " (٢).

وهو نفس ما انتهى إليه الإمام النووي حيث قال: " والصحيح أن قرنه صلى الله عليه وسلم الصحابة والثاني التابعون والثالث تابعوهم" (٣).

وقد اقتضى هذا الحديث أن يكون الصحابة أفضل من التابعين والتابعون أفضل من أتباع التابعين.

ومما لا شك فيه أن سبب هذه الخيرية لأهل تلك القرون الثلاثة من المسلمين أنهم يمثلون الحلقات الأولى القريبة من السلسلة الموصولة بينبوع النبوة وتعاليم الرسالة

فالحلقة الأولى منها مظهر لذلك الرعيل الأول الذي تلقى أفراده عقائد الإسلام ومبادئه من رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة واستقرت أحكامه وآدابه الربانية في عقولهم وأفئدتهم صافية عن شوائب الابتداع وكدورات الوساوس والأوهام.

=

وأخرجه مسلم في كتاب الفضائل باب فضل الصحابة ١٦ / ٨٥ شرح صحيح مسلم للنووي طبع الريان ١٩٨٧م .

وأخرجه ابن ماجه في كتاب الأحكام باب كراهية الشهادة لمن لم يستشهد ٢ / ٧٩١ حديث رقم ٢٣٦٢ طبعة بيروت بدون تاريخ .

(١) ابن منظور في لسان العرب طبعة دار المعارف مادة قرن ص ٣٦٠٩ .

(٢) ابن حجر العسقلاني في فتح الباري شرح صحيح البخاري ١٤ / ١٣٨ طبعة مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ .

(٣) الإمام النووي في شرح صحيح مسلم ١٦ / ٨٥ طبعة الريان ١٩٨٧م .

والحلقة الثانية منها تمثل التابعين الذين غمرهم ضياء النبوة باتباعهم لأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والاهتداء بهديهم والنيل من إشراقاتهم التي اكتسبوها من رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم ومجالسته والتأثر بوصاياه ونصائحه.

أما الحلقة الثالثة وهي التي تمثل تابعي التابعين فقد كانت إيذاناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلامية من الشوائب الدخيلة.

حيث بدأ في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً وتتابعت الفرق الضالة تشذ عن صراط تلك العصور الثلاثة كل فرقة تشق لنفسها عن ذلك الصراط العريض سبيلاً متعرجة تقف على قمته وتدعو إليه مخالفة بذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَٰذَا صِرَٰطِى مُسْتَقِيمًا فَٱتَّبِعُوهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(١).

وظلت رياح الأهواء والبدع والضلالات تتكاثر وتتسع بعد ذلك من عصر إلى عصر إلى يومنا هذا " (٢).

ومن هنا يمكن أن نحدد معنى السلف بتعريفين:

أولاً: من حيث العصر:

فنقول: إنهم من كانوا قبل الثلاثمائة، والخلف من كانوا بعدهم.

وفي الحق أنهم حددوا بذلك الوقت لأن الغالب على أصحاب القرون الثلاثة الأولى الوقوف عند الحدود المعروفة للسلف، كما غلب على من بعدهم الشذوذ عن ذلك فلم يسموا سلفاً صالحاً إلا لهذا، وإلا فأصول الفرق الأربعة التي دخلت على الإسلام وهم المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة لم يتجاوزوا في نشأة مذاهبهم عصر الصحابة والتابعين وتابعيهم.

ومع ذلك فلم يكونوا على طريق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم وتابعي تابعيهم، وإن كانوا معاصرين للسلف في الزمان، فالمسألة ليست مسألة معاصرة، وإنما هي سنة

---

(١) سورة الأنعام آية: ١٥٣ .

(٢) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ص ١٠، ١١ طبعة دار الفكر بدمشق عام ١٩٩٠م .

وطريقة [١]، فمن تأخر في الزمان وكان على سنن أولئك السابقين فهو ملحق بهم مهما تأخر زمانه وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، ومن خالف رأيه الكتاب والسنة نصاً وروحاً فليس بسلفي وإن عاش بين أظهر الصحابة والتابعين [٢].

ثانياً: مفهوم السلف من حيث المذهب:

يطلق مفهوم السلف من حيث المذهب على أولئك الذين يأخذون بالمأثور ويؤثرون الرواية على الدراية والنقل على العقل ويسمون أهل السنة والجماعة، لأنهم يرون مسلكهم الأصل وما عداه خروج عليه.

وكان المسلمون في الصدر الأول سلفيين جميعاً لا يأخذون في الأصول والفروع إلا بما ورد في الكتاب والسنة آمنوا بالله من عير بحث ولا جدل وفهموا الآيات القرآنية فهماً مجملاً على حسب ظاهرها فهم لا يؤولون ولا يشبهون، بل ينزهون ويفوضون [٣].

ومما هو جدير بالذكر أن " أتباع السلف ليس مراداً ولا مطلوباً لمجرد أنهم كانوا سلف هذه الأمة في الترتيب الزمني، بل لكونهم أحرى الناس بفهم كلام الله ومعرفة سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فإن سليقتهم العربية كانت ولا تزال نقية عن شوائب اللكنة في النطق والعجمة في الفهم.

فكانوا لذلك أولى الناس بفهم معاني ومرامي كلام الله العربي المبين، وكانوا أقرب الناس إلى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، والاختلاط به، فكانوا لذلك أولى الناس بالتبليغ عنه والفهم منه، ثم إنهم كانوا أصدق الناس ديناً وأنقاهم فطرة وأبعدهم عن مظاهر التصنع والجنوح إلى الابتداع، فكانوا من أجل ذلك أولى الناس بالاطمئنان إليهم والوثوق بهم "[٤].

---

(١) الشيخ محمد أحمد العدوي في كتابه الشرح الجديد لجوهرة التوحيد ص٦٣ – ٦٤ طبعة ١٩٤٧م .

(٢) الدكتور محمد السيد الجليند في كتابه ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٥٢، طبعة ١٩٧٣م .

(٣) الدكتور إبراهيم مدكور في كتابه في الفلسفة الإسلامية ٢ / ٣٠ – ٣١ طبعة ١٩٨٣م .

(٤) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ١٢ طبعة ١٩٨٨م .

فمن اقتدى بهم فهو من الفرقة الناجية الداخلة الجنة بفضل الله تعالى، حيث قد بيّن النبي صلى الله عليه وسلم الفرقة الناجية بقوله " ما أنا عليه وأصحابي" [١]. " وقع ذلك جواباً للسؤال الذي سألوه إذ قالوا من هي يا رسول الله ؟ فأجاب بأن الفرقة الناجية من اتصفت بأوصافه عليه الصلاة والسلام وأوصاف أصحابه، وكان ذلك معلوماً عندهم غير خفي " [٢].

وذلك لأنه – كما يقول بحق الدكتور سليمان دنيا –: " إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يجعل مناط الأمر في الهلاك والنجاة أشياء كالحق والباطل يتسع المجال لكثير من القول في تحديدها وإنما جعل النجاة في اتباع طريقه هو وأصحابه والهلاك في تنكب هذا الطريق.

فهل في هذا الطريق ظلام دامس يجعلنا لا نتبين السائرين فيه من غيرهم ؟ إنه صلى الله عليه وسلم لو جعل مناط النجاة والهلاك الحق والباطل لساغ لنا التوقف في الحكم بنجاة فرقة أو هلاك أخرى، فإن خبط الناس في أمر الحق والباطل كثير ونزاعهم حوله طويل.. فكان من حكمته صلى الله عليه وسلم أن حدد الحق الذي يريده وبين الصواب الذي جعل مرضاة الله في اتباعه بالمبادئ والأصول التي كانت شعار الرسول صلى الله عليه وسلم وشعار أصحابه.

فهل في هذا الشعار من خفاء وهل فيه من غموض ولبس [٣]؟ حتى يتردد الناس فيه هذا التردد ويضطربوا في أمره هذا الاضطراب ؟

إن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مهتدين بهديه وأثنى الله على متبوعهم محمد صلى الله عليه وسلم فقال تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾ ﴾، وقد وضحت السيدة عائشة رضي الله عنها خلقه صلى الله عليه وسلم فقالت: كان خُلُقُه القرآن.

---

(١) هذا جزء من حديث رواه الترمذي في صحيحه عن عبد الله بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل حذو النعل بالنعل وأن بني إسرائيل تفرقت على اثنين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة قالوا ومن هي يا رسول الله ؟ قال: " ما أنا عليه وأصحابي " . أخرجه الترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء في افتراق هذه الأمة ٥ / ٢٥ طبعة ١٩٧٥م .

(٢) الشاطبي في كتابه الاعتصام ٢ / ١٤٥، طبعة دار التحرير ١٩٧٠م . .

(٣) الدكتور سليمان دنيا في مقدمته لحاشية الشيخ محمد عبده على العضدية بعنوان محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ص ٤٣ .

" فالقرآن هو المتبوع على الحقيقة، وقد جاءت السنة مبينة له، فالمتبع للسنة متبع للقرآن والصحابة كانوا أولى بذلك، فكل من اقتدى بهم فهو من الفرقة الناجية الداخلة الجنة بفضل الله تعالى وهو معنى قوله ﷺ:" ما أنا عليه وأصحابي" فالكتاب والسنة هما الطريق المستقيم وما سواهما من الإجماع وغيره ناشئ عنهما، هذا هو الوصف الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه " (١).

والحديث يجعل الفاصل بين الناجي وغيره هو ما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، فالذي يجري وراء عقله وينتهي معه إلى حيث انتهى ويحمل النصوص حملاً على أن تنزل على إرادة ما ساقه إليه العقل رضيت النصوص ذلك أم أبت لا يمكن أن يكون متبعاً لما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه.

وهذا هو " سبيل الفلاسفة أن يتخذوا عقلهم طريقاً إلى أية عقيدة يعتقدونها، فالمقدمات العقلية أولاً والنتائج ثانياً وأخيراً.

هذا هو سبيل الفيلسوف وبغير هذا لا يكون المرء فيلسوفاً أصلاً، ثم من الفلاسفة من يقنع بهذا، ومنهم من يعرج بعد ذلك على النصوص الدينية فإن رآها موافقة لما يقول اعتبر آراؤه جامعة بين المعقول والمنقول، وإن رآها غير ذلك فإنه يؤول النصوص لتنزل عندما تأدت إليه براهينه.

ولا يبعد عن هذا المنهج من يقول آمنت بنتائج بحثي وآمنت بنصوص السماء مصروفة عن ظاهرها بحيث لا تؤدي إلى أي معنى يتخالف مع نتائج أبحاثي، وليكن معناها بعد ذلك ما يكون، فكأن أصل العلم بالمراد منها لا يهمه، وكأن وجودها وعدم وجودها بالنسبة إليه سواء.

ذلكم هو سبيل الفلاسفة، أما سبيل علماء الدين فإنهم يأخذون ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم على أنه حق لا شك فيه ثم ينظروا فيه بعقولهم فإن وجدوا أن العقل لا يأباه قبلوه لأنه من عند الله والعقل لا يأباه، وأساس القبول ومداره على أنه من عند الله لا على أن العقل لا يأباه لأن مجرد عدم إباء العقل للشيء لا يكفي للإلزام به.

---

(١) الشاطبي في كتابه الاعتصام ٢ / ١٤٥ طبعة دار التحرير ١٩٧٠ .

ولا يظن ظان أن المعتزلة وقد جعلوا أساس التكليف هو العقل قد جعلوا هم أيضاً النصوص صفراً على الشمال، فإن خلاف المعتزلة مع غيرهم يظهر في هذه المسألة في زمن الفترة وفي أناس لم تبلغهم الدعوة، فهؤلاء في نظر المعتزلة مكلفون، أما إذا نزلت الرسالات السماوية فهم يعتبرونها لطفاً من الله وليس لكونها لطفاً من الله معنى إلا أنها تحقق عوناً للعقل لا يتحقق بدونها.

والدليل على ذلك أنه لم يعرف عن المعتزلة أنهم أنكروا البعث الجسماني مثلاً والبعث الجسماني عند من يثبته ليس ضرورة من ضروريات العقل، وكل ما له عند العقل – عند من يقول به – أن العقل يجوزه ولا ينكره فلما انضاف إلى – تجويز العقل له – أن النصوص السماوية أخبرت به، آمن به المعتزلة فيكون مدار إثباته عند المعتزلة أن النصوص السماوية أخبرت به والعقل لا يأباه، وذلك هو المنهج الديني.

فلا يكون المعتزلة بقولهم إن مناط التكليف هو العقل خارجين عن المنهج الديني العام، إذ يبقى للنصوص عندهم حق استنباط الأحكام منها ما دام العقل لا يعارضها، وهذا الحق ضائع تماماً بالنسبة لمنهج الفلاسفة لأنه لا ينظر إلى النصوص إلا في نهاية المطاف، وهذا الاتجاه يتعارض تماماً مع الحديث النبوي الصحيح الذي معنا لأنه صريح في وجوب الأخذ بما كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه لا في وجوب أن يركب كل واحد رأسه ويؤمن بما يتأدى إليه بحثه دون مرشد أو معين ثم يقول: إن الشرع لا يمكن أن يكون على خلاف ما انتهت إليه "(١).

وهذا المنهج له خطورته لأنه طريق تفريق للأمة لا طريق تجميع ذلك أنه إذا اعتمد كل إنسان على نفسه وعقله فقط فقلما ينتهي واحد إلى مثل ما ينتهي إليه الآخر، وقد كان هدف المشرع صلى الله عليه وسلم بقوله " ما أنا عليه وأصحابي " أن يجمع شمل الأمة في مستقبلها كما اجتمعت في ماضيها فيكون لها كيان ديني موحد يكون شعارها وعنوانها ومبعث فخرها ومناط قوتها لا أن يكون كل واحد منها فرقة برأسه يخالف الآخرين ويخالفه الآخرون (٢).

---

(١) الدكتور سليمان دنيا: المصدر السابق صفحات متفرقة من ص ٢١ – ٦٤ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحات .

السلفية:

انتهينا إلى أن السلف هم الصحابة والتابعون وتابعو التابعين، وإذا كانت الفرق المختلفة يرجع كل منها في تاريخ نشأته إلى شخص معين ترتبط به في تاريخ نشأتها فيرتبط تاريخ نشأة المعتزلة بواصل بن عطاء، والأشعرية بأبي الحسن الأشعري، فإن أمر السلف يختلف عن ذلك تمام الاختلاف فهم لا يرتبطون بشخص معين ينتسبون إليه وإنما تنسب الأشخاص إلى منهجهم فيقال مثلاً ابن تيمية ليس من جملة السلف، وإنما ينسب إليهم فيقال ابن تيمية السلفي أو فلان يأخذ بمنهج السلف، وهم لا يعبرون في مسارهم التاريخي عن مذهب فكري خط لنفسه أصولاً أو قواعد انفرد بها كما فعلت المدارس الكلامية المختلفة، لا، إنهم ليسوا فرقة كلامية، وليسوا مذهباً فكرياً يمكن أن يكون قسيماً للمعتزلة أو الأشاعرة أو غيرهما، فهذا خطأ تاريخي ومنهجي، إنهم أهل القرون الثلاثة التي وصفها الرسول صلى الله عليه وسلم بأنها خير القرون، وأمرنا بالاقتداء بهم والأخذ عنهم والاحتجاج برأيهم عند غياب النص (١).

أما لفظ السلفية: فيراد به الذين اقتدوا بهؤلاء السلف وساروا على منهجهم في مسائل الاعتقاد.

" إن مصطلح السلفية أصبح علماً على أصحاب منهج الاقتداء بالسلف من الصحابة والتابعين من أهل القرون الثلاثة الأولى " (٢).

والسلفية كمصطلح تعني أيضاً في مدلولها الخاص الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم، ومن هنا نستطيع أن نقول: إن كل من يقتدي برسول الله صلى الله عليه وسلم وبالصحابة والتابعين وتابعيهم ينضوي تحت لواء السلفية.

ومن عظمة سلفنا الصالح أنهم اقتدوا برسول الله صلى الله عليه وسلم في أنه " لم يقف عند وصف من أوصاف القرآن أو الحديث لذات الله تعالى ليخرج من هذا الوصف مذهباً أو مذاهب في فهم العقيدة كما حاول بعده المسلمون بعد أن تفرقوا وتحزبوا " (٣).

---

(١) الدكتور محمد السيد الجليند في كتابه منهج السلف ص ٧ / ٨ طبعة القاهرة ١٩٩٤م .

(٢) الدكتور مصطفى حلمي في كتابه السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية ص٣، ٤ طبعة دار الدعوة ١٩٨٣م .

(٣) الدكتور محمد البهي في الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص ٥٢ طبعة دار الكاتب العربي ١٩٦٧م .

" فالسلفية ليست استحداث مذهب يتألف من مجموعة اجتهادات وآراء معينة في أصول الدين وأحكامه "[١].

إنها ادعاء السلفية وليست السلفية الصحيحة.

يقول الشيخ الغزالي مخاطباً هؤلاء الذين جعلوا السلفية مذهباً من المذاهب: " إنكم ترون رأيكم الذي تابعتم فيه أحد الناس هو الحق وحده، ثم تشنون هجوماً على من خالفه بوصفه خارجاً على السنة كأن السنة وقف عليكم أنتم لا غير "[٢].

وقد أخذ هذا المعنى وتوسع فيه الدكتور البوطي وانتهى إلى أن السلفية بهذه الصورة مذهب جديد مخترع في الدين، وأن التمذهب بالسلفية بدعة وأن السلفية ليست مذهباً إسلامياً "[٣].

(١) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ٢٥٣ .

(٢) الشيخ محمد الغزالي في كتابه سر تأخر العرب والمسلمين ص٥٢ طبعة دار الصحوة، سنة ١٩٨٥م.

(٣) الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ٢٥٨، وقد جعل الدكتور البوطي هذه النتيجة التي انتهى إليها عنواناً لكتاب يحمل نفس الاسم: (السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي) وقد رد عليه واحد من هيئة كبار علماء السعودية هو الدكتور صالح بن فوزان الفوزان في مجلة البحوث الإسلامية التي تصدرها الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض، وكان رده تحت عنوان (نظرات وتعقيبات على ما في كتاب السلفية لمحمد سعيد رمضان من الهفوات) العدد ٢٦ الصادر عام ١٤١٠ه من ص ١٨٣ إلى ص ٢١٤ .

وقد تميزت نظرات وتعقيبات الدكتور صالح بأنها كانت عرضاً لمذهب يتعصب له صاحبه أكثر منها رداً على ما أثاره الدكتور البوطي في كتابه السلفية، والسبب في ذلك أن الدكتور صالح لم يقرأ كتاب الدكتور البوطي بروح الباحث المنصف الذي يبحث عن الحقيقة أني وجدها بل جعله التعصب برمي من يناقشه بألفاظ لا يصح أن تصدر من باحث فضلاً عن عالم عضو في هيئة كبار العلماء، ومن هنا فلم يدرك الهدف من هذا الكتاب مع أن صاحبه كرره أكثر من مرة وهو أن الآراء والأفكار التي يعرف بها السلفيون أنفسهم ويضللون ويفسقون المخالفين لهم فيها أو في بعضها هي مجموعة اجتهادات وآراء خلافية فلا داعي للتعصب لها والتضييق على الناس بحصرهم داخل نطاقها وتبديع من يخرج عليها .

وقد سبق البوطي بكثير من هذه الأفكار فضيلة الشيخ محمد الغزالي في كتابه: سر تأخر العرب والمسلمين الذي كانت طبعته الأولى عام ١٩٨٥، في حين أن الطبعة الأولى لكتاب الدكتور البوطي (السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي) كانت عام ١٩٨٨م .

وكما قلت **أولاً أقول آخراً**: إن السلف ليسوا فرقة كلامية وليسوا مذهباً فكرياً، فيجب على من ينتسب إليهم ويقول إنه سلفي أو يأخذ بمنهج السلف يجب عليه ألا يجعل السلفية مذهباً من المذاهب وإنما يتمثل منهج السلف وروحهم في فهمهم وسلوكهم وتعاملهم مع الدين والحياة، فيعود إلى فهمهم للعقيدة في سهولتها ووضوحها ونقائها.

***

الصفـات الخبريـة

تمهيـد:

الصفات الخبرية وتسمى النقلية والسمعية، وهي التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله سبحانه أو عن رسوله صلى الله عليه وسلم: كاستوائه تعالى على العرش ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة، وكالوجه واليد والعين وغير ذلك مما جاء به القرآن الكريم واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

يقول الشهرستاني: " اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات خبرية مثل الوجه واليدين ولا يؤولون ذلك إلا أنهم يقولون هذه الصفات قد وردت في الشرع فنسميها صفات خبرية " (١).

وطريقة إثبات هذه الصفات لله تعالى هو مجرد النص الثابت في القرآن أو السنة كما يقول إمام الحرمين " والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل " (٢).

لأنه إذا التفت إلى الدليل العقلي فإنه يحيل نسبة هذه الصفات على ظاهرها إلى الله تعالى لأنها تؤدي إلى التشبيه والتجسيم، ولكن لما ورد بها النص الثابت قالوا بثبوتها لله تعالى صفات خبرية(٣).

وقد اختلف موقف السلف والخلف من الصفات الخبرية، ويرجع ذلك إلى الوقف أو عدمه على لفظ الجلالة في آية آل عمران.

وظهر هذا الخلاف واضحاً بين الرازي وابن تيمية، فقد تبنى الرازي موقف الخلف واتجه إلى التأويل وذهب إليه وقال به.

وتبنى ابن تيمية موقف السلف وأعلن تمسكه به فعرف عنه وعرف به.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١ / ٨٤ بتحقيق الدكتور بدران .

(٢) إمام الحرمين: الإرشاد بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، طبعة الخانجي ١٩٥٠م .

(٣) الدكتور عبد العزيز سيف النصر: فلسفة علم الكلام ص١٧٨ الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٣م .

وقد اقتضت طبيعة البحث (الصفات الخبرية بين الرازي وابن تيمية) أن يشتمل على ثلاثة فصول:

الأول: التأويل بين الرازي وابن تيمية.

الثاني: صفات الذات الخبرية بين الرازي وابن تيمية.

الثالث: صفات الفعل الخبرية بين الرازي وابن تيمية.

وإذا كان الفصلان الثاني والثالث من صلب هذا البحث، فإن الفصل الأول مدخل لابد منه يضيء لنا الطريق للتعرف على موقف الرازي وابن تيمية من الصفات الخبرية بقسميها صفات الذات وصفات الفعل.

وكان هذا المدخل هو الإحاطة بقدر الطاقة بكل ما يتصل بالتأويل من حيث تعريفه في اللغة وفي القرآن الكريم وفي اصطلاح العلماء من متكلمين وغيرهم ومتى نشأ ؟ وهل كانت نشأته إسلامية بحتة أم تأثرت بعوامل خارجية ؟ وللصلة الوثيقة بين التأويل والمجاز كان لابد لنا من بيان موقف كل من الرازي وابن تيمية من المجاز، وهل التأويل بمعناه الاصطلاحي كما وافق عليه الرازي بدعة أو ضلالة أو يؤدي إلى تفسيق أو تكفير ؟ وهل كانت هناك ضرورة للتمسك بهذا التأويل أم كان الأسلم والأصوب أن يسعنا ما وسع السلف فنقف عندما وقفوا ولا نخوض في هذا التأويل ؟ وهل لجأ السلف إلى التأويل فيصح أن ننسب إليهم التأويل أم أن هذا التأويل نوع من التعطيل كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية.

هذا كله وغيره هو موضوع هذا الفصل (التأويل بين الرازي وابن تيمية).

***

الفصل الأول
التأويل بين الرازي وابن تيمية

هذا الفصل ضرورة لابد منها لأن الكلام في تأويل المتشابه له اتصال وثيق بالكلام في الصفات الخبرية، فالكلام في أحدهما يلازمه الكلام في الآخر

وقد قسمت هذا الفصل إلى خمسة مباحث:

المبحث الأول
المحكم والمتشابه

المعنى اللغوي للمحكم:

العرب تقول حكمت وأحكمت وحكمت بمعنى منعت ورددت، ومن هذا قيل للحاكم بين الناس حاكم لأنه يمنع الظالم من الظلم ومنه سميت حَكَمة – بفتح الحاء والكاف – اللجام لأنها ترد الدابة، وحكم الشيء وأحكمه كلاهما منعه من الفساد [١].

وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له، وسميت الحِكْمة - بكسر الحاء وسكون الكاف – حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي [٢] .

فاللغويون يستعملون مادة أحكم في معانٍ متعددة لكنها مع تعددها ترجع إلى شيء واحد هو المنع.

المعنى اللغوي للمتشابه:

أصله في اللغة من الشبه بمعنى المثل " تشابه الشيئان واشتبها أشبه كل واحد منهما صاحبه "[٣].

---

(١) ابن منظور: لسان العرب ١٥ / ٣١٠ طبعة بولاق ١٣٠٨هـ .

(٢) فخر الدين الرازي: مفاتيح الغيب ٤ / ٨٣ طبعة دار الغد ١٩٩٢م .

(٣) ابن منظور: لسان العرب ١٧ / ٣٩٨ طبعة بولاق ١٣٠٨هـ . .

وأصل التشابه: أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان. قال تعالى:في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا بِهِۦ مُتَشَٰبِهًا﴾ [١]، أي متفق للمناظر مختلف الطعوم. وقال: ﴿تَشَٰبَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[٢] أي يشبه بعضها بعضاً في الكفر والقسوة، ومنه يقال اشتبه عليّ الأمر إذا أشبه غيره فلم تكد تفرق بينهما، وشبهت عليّ إذا لبست الحق بالباطل ومنه قيل لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الباطل بالحق، ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه وإن لم يقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره.

ألا ترى أنه قد قيل للحروف المقطعة في أوائل السور متشابه وليس الشك فيها والوقوف عندها لمشاكلتها غيرها والتباسها بها، ومثل المتشابه المشكل وسمي مشكلاً لأنه أشكل أي أدخل في غيره فأشبهه وشاكله " [٣].

فالمتشابه يقال في اللغة لكل ما غمض ودق وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ويطلق أيضاً على كل ما لا يستطيع الإنسان التمييز بينه وبين غيره على حد تعبير الإمام الرازي: " ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الإنسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الإنسان إليه بالمتشابه إطلاقاً لاسم السبب على المسبب " [٤].

المحكم والمتشابه في القرآن الكريم:

ورد في القرآن الكريم ما يدل على أنه كله محكم لقوله تعالى: ﴿كِتَٰبٌ أُحْكِمَتْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ [٥].

وورد فيه أيضاً ما يدل على أنه كله متشابه لقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا﴾ [٦].

---

(١) سورة البقرة: ٢٥ .
(٢) سورة البقرة: ١١٨ .
(٣) ابن قتيبة في تأويل مشكل ال قرآن ص ٧٤ – ٧٥ بتحقيق: السيد صقر طبعة ١٩٥٤ .
(٤) فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٨٤ الطبعة السابقة .
(٥) سورة هود آية: ١ .
(٦) سورة الزمر آية: ٢٣ .

وورد فيه أيضاً ما يدل على أن منه محكماً ومنه متشابهاً لقوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ﴾ (١).

وليس ثمة تعارض أو تناقض بين الآيات الثلاث لانفكاك جهته في هذه الإطلاقات، فإن المراد بالأحكام في الآية الأولى كون القرآن كله في الذروة من الإتقان وعدم تطرق النقض والاختلاف إليه أو الخلل اللفظي والمعنوي.

كما أن المراد بالمتشابه في الآية الثانية كونه يشبه بعضه بعضاً في الحق والصدق والإعجاز ويصدق بعضه بعضاً، ولا ريب أن التنزيل كله بهذه المثابة وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴿٨٢﴾﴾(٢) أي لكان بعضه وارداً على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة.

وأما الآية الثالثة التي تفيد أن بعضه محكم وبعضه متشابه فمعناه أن من القرآن ما اتضحت دلالته على مراد الله تعالى منه، ومنه ما خفيت دلالته على هذا المراد الكريم.

فالأول هو المحكم والثاني هو المتشابه على خلاف يأتي بين العلماء في ذلك فالإحكام في الآية الأولى والتشابه في الآية الثانية يرجعان إلى المعاني اللغوية للإحكام والتشابه، فالقرآن كله محكم أي متقن لأن الله صاغه صياغة تمنع أن يتطرق إليه حلل أو فساد في اللفظ أو المعنى.

والقرآن متشابه لأنه يماثل بعضه بعضاً في هذا الإحكام مماثلة مفضية إلى التباس التمييز بين آياته وكلماته في ذلك، أما الأحكام والتشابه في آية آل عمران فيرجعان إلى المعاني الاصطلاحية للمحكم والمتشابه (٣)، كما سيتضح ذلك في المبحث التالي.

---

(١) سورة آل عمران آية: ٧ .

(٢) سورة النساء آية: ٨٢ .

(٣) انظر: الزركشي في البرهان في علوم القرآن ٢ / ٦٨ بتحقيق الأستاذ محمد أبو الفضل إبراهيم الطبعة الأولى عيسى الحلبي ١٩٥٧م، والسيوطي في الإتقان في علوم القرآن ٢ / ٢ الطبعة الثالثة ١٩٥١، والرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٨٣ طبعة دار الغد ١٩٩٢، والشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في مناهل العرفان في علوم القرآن ٢ / ١٦٧ طبعة عيسى الحلبي، والدكتور جودة المهدي في ثمار الجنان في أفنان من علوم القرآن ص ٢١ – ٢٢ الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

آراء العلماء في المعنى الاصطلاحي للمحكم والمتشابه :

تعددت الآراء وتنوعت في تعيين المحكم والمتشابه، فيذكر ابن كثير في تفسيره أقوال بعض علماء السلف في المحكم والمتشابه فيقول: " روي عن السلف عبارات كثيرة، فقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله عنهما: المحكمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وأحكامه وما يؤمر به ويعمل به، والمتشابه المنسوخ والمقدم والمؤخر والأمثال فيه وما يؤمن به ولا يعمل به.

وعن ابن عباس أيضاً أن المحكمات قوله تعالى: ﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ ﴾ [١]، والآيات بعدها إلى ثلاث آيات، وقوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ﴾ إلى ثلاث آيات بعدها والمتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور " [٢].

وهذا الذي ذكره ابن كثير(ت٧٧٤هـ) ونسبه إلى السلف ذكر مثله السيوطي(ت٩١١هـ) وأضاف إليه بعض الأقوال التي تميل إلى جعل المحكم والمتشابه آيات بعينها فيقول: " المحكم آيات الفرائض والوعد والوعيد والمتشابه القصص والأمثال، وأخرج ابن أبي حاتم عن الربيع قال المحكمات هي أوامره الزاجرة، وعن مقاتل بن حيان قال: المتشابهات فواتح السور التي بدئت بحروف المعجم مثل: ألم، والمص والمر، والر " [٣].

وهذه الآراء المنسوبة إلى السلف نجد " بينها شبه اتفاق على معنى المحكم والمتشابه بمعنى أنه إذا ذكر قول في تحديد هذه الآية بأنها محكمة لا نجد هذه الآية بعينها متشابهة عند الآخر ونجد مثل ذلك في تحديد المتشابه، فمن قال بأن آيات القصص من المتشابه أو أوائل السور لا نجد غيره يذكر أنها محكمة وإن لم نجد قول بعضهم يعاضد قول بعض فلا تجده يعارضه أو ينفيه، والذي نخرج به من هذه الملاحظة الهامة أن السلف لم تتعارض أقوالهم حول تحديد المحكم والمتشابه، فضلاً عن أن يتوسعوا في ذلك " [٤] بخلاف ما رأيناه عند المتكلمين.

---

(١) سورة الأنعام آية: ١٥١ .

(٢) ابن كثير في تفسيره ١ / ٣٤٤، ٣٤٥ طبعة الحلبي، بدون تاريخ .

(٣) السيوطي في الإتقان في علوم القرآن ٢ / ٢ .

(٤) د/ محمد الجليند في كتابه الإمام ابن تيمية ص ٥٨ – ٥٩ طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣م .

أما القرطبي فيرى أن أحسن ما قيل في المتشابه هو " ما روي عن جابر بن عبد الله وسفيان الثوري وغيرهما أن المحكمات من آي القرآن ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره، والمتشابه ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل مما استأثر الله بعلمه دون خلقه، قال بعضهم وذلك مثل وقت قيام الساعة وخروج يأجوج ومأجوج والدجال وعيسى ونحو الحروف المقطعة في أوائل السور "(١).

وقريب من هذا الرأي ما ذكره السيوطي ونسبه إلى الطيبي حيث يقول: " قال الطيبي المراد بالمحكم ما اتضح معناه والمتشابه بخلافه لأن اللفظ الذي يقبل معنى إما أن يحتمل غيره أو لا، والثاني النص، والأول إما أن تكون دلالته على ذلك الغير أرجح أو لا، والأول هو الظاهر، والثاني إما أن يكون مساويه أو لا، الأول هو المجمل والثاني المؤول.

فالمشترك بين النص والظاهر هو المحكم، والمشترك بين المجمل والمؤول هو المتشابه، ويؤيد هذا التقسيم أنه تعالى أوقع المحكم مقابلاً للمتشابه، قالوا: فالواجب أن يفسر المحكم بما يقابله ويعضد ذلك أسلوب الآية وهو الجمع مع التقسيم لأنه تعالى فرق ما جمع في معنى الكتاب بأن قال ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ وأراد أن يضيف إلى كل منهما ما شاء فقال أولاً ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾ إلى أن قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾.

وكان يمكن أن يقال " وأما الذين في قلوبهم استقامة فيتبعون المحكم، لكنه وضع موضع ذلك ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ لإتيان لفظ الرسوخ لأنه لا يحصل إلا بعد التثبت العام والاجتهاد البليغ، فإذا استقام القلب على طريق الرشاد ورسخ القدم في العلم أفصح صاحبه النطق بالقول الحق وكفي بدعاء الراسخين في العلم ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْوَهَّابُ﴾ شاهداً على أن ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ مقابل لقوله ﴿ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ﴾، وفيه إشارة إلى أن الوقف تام على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وإلى أن علم بعض المتشابه مختص بالله تعالى وأن من حاول معرفته هو الذي أشار إليه في الحديث بقوله (٢) : " فاحذروهم " (٣).

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٤ / ٩ – ١٠ طبعة دار الكتب ١٩٦٧م .

(٢) السيوطي في الإتقان في علوم القرآن ٢ / ٤ .

(٣) الحديث الذي نوه به أخرجه البخاري عن عائشة رضي الله عنها قالت: تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ﴾ [آل عمران:٧] إلى قوله: ﴿أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾ قالت: قال رسول =

رأي الإمام الرازي:

رغم كثرة الآراء وتعدد وجهات النظر في تعريف المحكم والمتشابه فإنها ترجع في النهاية إلى أن المحكم هو الذي يدل على معناه بوضوح لا خفاء فيه والمتشابه هو الذي يخلو من الدلالة الراجحة على معناه.

ومن أحسن ما قيل في توضيح ذلك ما قاله الإمام الرازي: " اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى وإما أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص، وأما إن كان محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتماله لأحدهما راجحاً على الآخر، وإما أن لا يكون كذلك، بل يكون احتماله لهما على السواء، فإذا كان احتماله لأحدهما راجحاً على احتماله للآخر سمى ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، وأما إن كان احتماله لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً، فخرج من هذا التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً أو ظاهراً أو مجملاً أو مؤولاً أو مشتركاً " (١).

وأما المشكل (٢) فقد بينه الإمام الرازي بقوله: " إنما المشكل بأن يكون اللفظ بأصل وضعه راجحاً في أحد المعنيين ومرجوحاً في الآخر ثم كان الراجح باطلاً، والمرجوح حقاً ومثاله من القرآن قوله تعالى: ﴿ وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ ﴾ (٣).

فظاهر هذا الكلام أنهم يؤمروا بأن يفسقوا، ومحكمه قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ ﴾ (٤) رداً على الكفار فيما حكى عنهم ﴿ وَإِذَا فَعَلُواْ فَٰحِشَةً قَالُواْ وَجَدۡنَا عَلَيۡهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَاۗ ﴾ (٥).

=

الله صلى الله عليه وسلم: " فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم " أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب تقاة وتقية واحدة ١٨ / ١٣٩ من عمدة القاري شرح صحيح البخاري طبعة دار الفكر بيروت لبنان بدون تاريخ .

(١) الرازي في تفسيره ٤ / ٨٤ طبعة دار الغد ١٩٩٣، وأيضاً أساس ال تقديس ص ٢٣٣ طبعة الكليات الزهرية ١٩٨٦م .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٨٥ الطبعة السابقة .

(٣) سورة الإسراء: ١٦ .

(٤) سورة الأعراف: ٢٨ .

(٥) سورة الأعراف: ٢٨ .

ومن ثم نخلص إلى أن:

المحكم: ما كانت دلالته راجحة وهو النص والظاهر [1]، إذ هما مشتركان في حصول الترجيح بيد أن النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى المحكم.

---

(١) من كلام الرازي نستطيع أن نقول:

* النص: هو الذي لا يقبل احتمالاً فيما يدل عليه كلفظ الخمسة مثلاً فإنه يدل على معناه بدون أن يتطرق إليه احتمال .

* أما الظاهر فهو: اللفظ الذي لا يقبل احتمالاً مرجوحاً فيما يدل عليه ومن أمثلته قوله سبحانه في سورة البقرة ﴿فَمَنِ ٱضۡطُرَّ غَيۡرَ بَاغٖ وَلَا عَادٖ﴾ فلفظ الباغي يطلق على الجاهل ويطلق على الظالم، ولكن إطلاقه على الظالم أظهر وأغلب فهو إطلاق راجح والأول مرجوح ولكنه وارد ومحتمل وهذا الإطلاق المرجوح عند الرازي هو المؤول .

* فالمؤول: هو المعنى المرجوح للظاهر مثل الباغي إذا أريد به الجاهل .

* أما المجمل: فهو المشترك عندما يراد به بعض معانيه على التعيين كالقرء – يطلق على الحيض والطهر – إذا أريد به الحيض .

* فالمراد بالمشترك: الذي لا توجد فيه قرينة قاطعة تحدد أحد المعنيين فاختيار أحد المعنيين في تلك الحالة ليس أولى من الآخر .

* أما المشكل عند الرازي: فهو ما كان معناه المرجوح حقاً والراجح باطلاً وعلى هذا فاللفظ من أصل وضعه اللغوي له معنيان أحدهما راجح والآخر مرجوح، ومن أمثلته قوله سبحانه ﴿وَٱخۡفِضۡ لَهُمَا جَنَاحَ ٱلذُّلِّ مِنَ ٱلرَّحۡمَةِ﴾ فلفظ الجناح معناها الراجح جناح الطير ومعناها المرجوح الخضوع والتواضع والمراد في الآية المعنى المرجوح لاستحالة أن يكون للإنسان جناح .

ويلاحظ أولاً: أن المشكل عند الرازي هو المؤول عند الأصوليين والمشكل عند الأصوليين هو: اللفظ الذي خفيت دلالته على المعنى المراد لاحتماله أكثر من معنى، أو لتعارض ما يفهم من نص مع ما يفهم من نص آخر وسبب الإشكال الاشتراك اللفظي عندما لا توجد قرينة قاطعة كالقرء فإنه موضوع للطهر والحيض معاً ولا توجد قرينة قاطعة، وقد ينشأ الإشكال أيضاً من تعارض النصوص مع أن كل نص على حدة لا إشكال في دلالته، وقد نشأ الإشكال من مقابلة النصوص بعضها ببعض ومحاولة التوفيق بينها، ومن أمثلة ذلك ما ذكره الرازي في آية سورة الإسراء ﴿أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ﴾ مع قوله سبحانه في سورة الأعراف: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ﴾.

=

وأما المتشابه: فهو ما كانت دلالته غير راجحة وهو المجمل والمؤول والمشكل فالثلاثة تشترك في عدم رجحان دلالة كل منها، ولم يدخل معها المشترك بادئ ذي بدء لأنه إن أريد منه كل معانيه فإنه من قبيل الظاهر، أما إذا أريد منه بعضها على التعيين فإنه يكون مجملاً (١).

رأي الإمام الرازي هو الرأي المختار:

رأى الإمام الرازي في تعريف المحكم والمتشابه اختاره كثير من العلماء، فالشيخ محمد علي سلامة يختار تعريف الإمام الرازي فيقول: " والذي عليه أكثر المحققين ما لخصه الإمام الرازي ثم يذكر هذا الرأي السابق " (٢).

والدكتور جودة المهدي بعد أن ذكر عدة آراء في تعريف المحكم والمتشابه وبيّن أنها جميعاً لا تخلو من ناقض ومفسد انتهى إلى أن رأي الإمام الرازي هو الرأي المختار، ولكن الدكتور جودة عندما انتهى إلى ذلك قد تابع الشيخ الزرقاني ونقل عنه وجوه ترجيح رأي الإمام الرازي على غيره (٣).

=

ونلاحظ ثانية: أن التعريف الذي ذكره الرازي للمجمل لا يتناول كل أنواع المجمل عند الأصوليين، فالمجمل عند الأصوليين ما خفيت دلالته على معناه لذاته ولا سبيل إلى إزالة خفائه إلا بيان ممن صدر منه ثم بين الأصوليون أن المجمل:

١ – ما أريد منه معنى غير معناه اللغوي الذي وضع اللفظ له ومن أمثلته الصلاة والصيام والزكاة والربا وغير ذلك من الألفاظ الاصطلاحية التي نقلها الشارع من معانيها اللغوية إلى معانٍ خاصة لا تدرك إلا ببيان من الرسول الذي كلف بالبيان .

٢ – الألفاظ المشتركة التي يتعذر معها تعيين المراد منها بالاجتهاد وهذا ما اقتصر عليه الرازي" انظر: الدكتور القصبي زلط في كتابه مباحث في علوم القرآن ص ١٩٠ وما بعدها، طبعة دار القلم بالإمارات الطبعة الثانية ١٩٨٧م .

(١) الرازي في تفسيره ٤ / ٨٤ – ٨٥، وانظر د / موسى لاشين في كتابه اللآلئ الحسان في علوم القرآن ص ١٥٨ طبعة الفجر الجديد ١٩٨٢، ود/ جودة المهدي في ثمار الجنان في أفنان من علوم القرآن ص ٣٢ الطبعة الأولى ١٩٨٣م .

(٢) الشيخ محمد علي سلامة في كتابه منهج الفرقان في علوم القرآن ص ١٥٠ طبعة ١٣٥٥هـ ١٩٣٦م .

(٣) د / جودة المهدي في ثمار الجنان في أفنان من علوم القرآن ص ٣٢ طبعة ١٩٨٣م .

يقول الشيخ الزرقاني: " نحن إذا نظرنا في هذه الآراء التي قيلت في تعريف المحكم والمتشابه لا نجد بينها تناقضاً ولا تعارضاً بل نلاحظ بينها تشابهاً وتقارباً، بيد أن رأي الرازي أهداها سبيلاً وأوضحها بياناً لأن أمر الإحكام والتشابه يرجع فيما نفهم إلى وضوح المعنى المراد للشارع من كلامه وإلى عدم وضوحه.

وتعريف الرازي جامع مانع من هذه الناحية لا يدخل في المحكم ما كان خفياً ولا في المتشابه ما كان جلياً لأنه استوفى وجوه الظهور والخفاء استيفاء تاماً في بيان تقسيمه الذي بناه على راجح ومرجوح والذي أعلن لنا منه: أن الراجح ما كان واضحاً لا خفاء فيه وأن المرجوح ما كان خفياً لا جلاء فيه " (١).

رأي الإمام ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن لفظ المحكم يطلق ويراد به معان ثلاثة يقابل كل منها نوعاً من المتشابه:

الأول: يستنبطه من قوله تعالى:﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ يقول ابن تيمية: " المحكم هنا ضد الذي نسخه الله مما ألقى الشيطان، ولهذا قال طائفة من المفسرين المتقدمين: المحكم هو الناسخ والمتشابه المنسوخ أرادوا والله أعلم قوله: ﴿فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ﴾ والنسخ هنا رفع ما ألقاه الشيطان لا رفع ما شرعه الله " (٢).

الثاني: المحكم التنزيل الباقي ويقابله المنسوخ الذي رفع حكمه.

فهذا المحكم والمتشابه من عند الله ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾ وهذه المتشابهات مما أنزله الرحمن لا مما ألقاه الشيطان ونسخه الله، فصار المحكم في القرآن تارة يقابل بالمتشابه والجميع من آيات الله وتارة يقابل بما نسخه الله مما ألقاه الشيطان " (٣).

---

(١) الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في مناهل العرفان ٢ / ١٧١ – ١٧٢ طبعة الحلبي، بدون تاريخ .

(٢) ابن تيمية في الإكليل في المتشابه والتأويل ص ٥ طبعة السلفية، وأيضاً مجموع الفتاوى ابن تيمية ١٣ / ٢٧٣ طبعة الرياض .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ص ٦ من طبع السلفية ١٣ / ٢٧٤ من الفتاوى .

الثالث: المحكم هو التأويل وبيان المعنى ويقصد التأويل هنا بمعنى التفسير وهو على حد تعبير ابن تيمية: " تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشتبه بغيرها " (١).

ثم يقول: " وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا فتكون محتملة للمعنيين " (٢).

ففي هذا النص ذكر ابن تيمية النوع الثالث من المحكم وذكر مقابله وهو المتشابهات التي تشبه هذا وتشبه هذا فتكون محتملة للمعنيين، ثم وضح ذلك بالمثال فيما حدث لنصارى وفد نجران الذين تأولوا ضمير الجمع في القرآن على أن الآلهة ثلاثة فقال: " ومعلوم أن " إنا ونحن " من المتشابه فإنه يراد بها الواحد الذي معه غيره من جنسه ويراد بها الواحد الذي معه أعوانه وإن لم يكونوا من جنسه ويراد بها الواحد المعظم نفسه الذي يقوم مقام من معه غيره لتنوع أسمائه التي كل اسم منها يقوم مقام مسمى فصار هذا متشابهاً لأن اللفظ واحد والمعنى متنوع، وأيضاً الأسماء المشتركة في اللفظ هي من المتشابه" (٣).

هذا: ومما هو جدير بالذكر أنه ليس معنى ذلك أن المتشابه لا يعلم معناه، كلا وإنما المتشابه كما يقرر ذلك ابن تيمية في أكثر من موضع أنه مما يعلم معناه حتى الآيات والأحاديث الواردة في باب الصفات ليس فيها أي اشتباه أو غموض وأنه ليس في الكتاب ولا في السنة لفظ لا يفقه معناه وأن النبي ﷺ لم يمت حتى كان صحابته على علم تام بجميع معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

ويرى ابن تيمية أن الله لم ينف علمهم بمعناه وتفسيره، بل قال:

﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ ﴾ (٤)، وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات وما لا يعقل له معنى لا يتدبر، وقال: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ﴾ (٥) ولم يستثن شيئاً منه نهى عن تدبره.

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ص ٧ و ١٣ / ٢٧٥ من الفتاوى .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٣ / ٢٧٥ .

(٣) ابن تيمية في الإكليل في المتشابه والتأويل ص ٨ – ٩ و١٣ / ٢٧٦ من الفتاوى .

(٤) سورة ص: ٢٩ .

(٥)سورة النساء: ٨٢ .

والله ورسوله إنما ذم من اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، فأما من تدبر المحكم والمتشابه كما أمره الله وطلب فهمه ومعرفة معناه فلم يذمه الله بل أمر بذلك ومدح عليه(١).

ويؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول: " ما ذكره السلف والخلف في المتشابه يدل على أنه كله يعرف معناه " (٢).

ويرى أن من وقف على قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ وأراد بالتأويل التفسير ومعرفة المعنى، فقد أخطأ وخالف الكتاب والسنة وإجماع المسلمين.

ونص عبارته: " أما أن يراد بالتأويل التفسير ومعرفة المعنى ويقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهَ﴾، فهذا خطأ قطعاً مخالف للكتاب والسنة وإجماع المسلمين، ومن قال ذلك من المتأخرين فإنه متناقض يقول ذلك ويقول ما يناقضه، وهذا القول يناقض الإيمان بالله ورسوله من وجوه كثيرة ويوجب القدح في الرسالة، ولا ريب أن الذين قالوه لم يتدبروا لوازمه وحقيقة ما أطلقوه وكان أكبر قصدهم دفع تأويلات أهل البدع المتشابهة وهذا الذي قصدوه حق وكل مسلم يوافقهم عليه ولكن لا ندفع باطلاً بباطل آخر ولا نرد بدعة ببدعة ولا يرد تفسير أهل الباطل للقرآن بأن يقال الرسول والصحابة كانوا لا يعرفون تفسير ما تشابه من القرآن، ففي هذا من الظن في الرسول وسلف الأمة ما قد يكون أعظم من خطأ طائفة في تفسير بعض الآيات والعاقل لا يبني قصراً ويهدم مصراً "(٣).

وفي موضع آخر يحكي ابن تيمية بعضاً من أقوال السلف في معنى المحكم والمتشابه(٤)، ولم يكن يهدف من حكايته هذه الأقوال ترجيح رأي على آخر وإنما كان هدفه هو أن يؤكد على أن المتشابه مما يعلم معناه وكأنه يريد أن يقول: أي اتجاه توجهت أو أي رأي رأيت في المحكم والمتشابه فإن المتشابه مما يعلم معناه.

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ص ٧ – ٨ و ١٣ / ٢٧٥ من الفتاوى .
(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٧ طبعة أنصار السنة، بدون تاريخ .
(٣) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٨ .
(٤) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٧ – ١٤١ .

فإذا كانت هناك آيات من القرآن لا يفهم معناها بعض الناس فليس معنى ذلك أن المتشابه مما لا يعلم معناه.

وإنما معناه أن التشابه أمر نسبي، بل يرى ابن تيمية أن هذا هو الصحيح، فيقول: " إن التشابه أمر نسبي فقد يتشابه على هذا ما لا يتشابه عند غيره " (١).

ثم يؤكد هذا المعنى في موضع آخر فيقول: " وكلام السلف في ذلك يدل على أن المتشابه أمر إضافي فقد يشتبه على هذا ما لا يشتبه على هذا فعلى كل أحد أن يعمل بها استبان له وبكل ما اشتبه عليه إلى الله " (٢).

فإذا رأيت من السلف من يقول إن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فليس معنى ذلك أن المتشابه مما لا يعلم معناه، وإنما معناه أن مراد هذا القائل ما استأثر الله بعلمه مثل وقت الساعة وغيرها.

يقول ابن تيمية: ومن قال من السلف أن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فقد أصاب أيضاً ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه مثل وقت الساعة ومجيء أشراطها ومثل كيفية نفسه وما أعده في الجنة لأوليائه (٣).

رأي الباحث:

أولاً: إذا كان التشابه مبناه الخفاء والعجز عن إدراك المعنى المراد، فإن ذلك كله يظهر بصورة واضحة فيما يسمونه بتشابه الصفات، المتشابه المتعلق بالذات العلية وصفاتها والذي تقف العقول الإنسانية حياله مكبلة بأغلال العجز والقصور.

وقد وردت آثار عديدة في ذم من يتبعه ويثير الكلام فيه لأنه فرصة لزيغ الزائغين بالقول بالتجسيم ونحوه.

---

(١) ابن تيمية في رسالة الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع الفتاوى ١٣ / ١٤٤ .

(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١١٦ .

(٣) ابن تيمية في رسالة الفرقان ضمن مجموع الفتاوى ١٣ / ١٤٤ طبع الرياض .

ومن هنا كانت الأقوال السابق ذكرها في تعريف المحكم والمتشابه لا تتمشى مع الآية الكريمة – آية آل عمران – وما فيها من تقابل بين المحكم والمتشابه وما انبنى عليها من الخلاف في إدراك المتشابه أم لا، لأن هذه الأنواع السابق ذكرها قد أخذت ألقاباً علمية أخرى مستقلة بأبوابها كأقسام القرآن وأمثاله وعامه وخاصه وناسخه ومنسوخه وأسباب نزوله ونحو ذلك.

فالأولى أن ينأى بأمثال هذه المباحث عن أن تكون مرادة بالآية أو مقصودة بالمتشابه المقابل بالمحكم، وحينما تسمى تساهلاً بالمتشابه يكون المقصود بها فيها من الحاجة إلى الفهم والبحث، وبذلك تخلص الحقيقة العرفية لمتشابه الصفات أو ما يقاربه [1].

ثانياً: ما قرره ابن تيمية من أن المتشابه مما يعلم معناه حتى الآيات والأحاديث الواردة في باب الصفات، يخالف ما أثر عن السلف فقد كانت طريقتهم " أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها " [2].

ثالثاً: أمر الإحكام والتشابه يرجع إلى وضوح المعنى المراد للشارع من كلامه وإلى عدم وضوحه، وتعريف الرازي جامع مانع من هذه الناحية لا يدخل في المحكم ما كان خفياً ولا في المتشابه ما كان جلياً.

وهذا القدر يوافق عليه ابن تيمية تماماً ويرى أنه صحيح ونص عبارته: " قول القائل أن من النصوص ما معناه جلي واضح ظاهر لا يحتمل إلا وجهاً واحداً لا يقع فيه اشتباه ومنها ما فيه خفاء واشتباه يعرف معناه الراسخون في العلم فإن هذا مستقيم صحيح "[3].

وهذا يجعلني أرى اتفاق الإمامين في هذه الناحية، ناحية الظهور والخفاء في معنى المحكم والمتشابه.

رابعاً: في نص ابن تيمية في مواضع مختلفة من كتبه على أن المتشابه مما يعلم معناه وأن الرسول صلى الله عليه وسلم بيّن لأصحابه كل معاني القرآن وألفاظه دعوى ينقصها الدليل، فلم ينقل

---

(١) أ.د / عبد الغني عوض الراجحي في بحث قدم لمجمع البحوث بعنوان المحكم والمتشابه من القرآن ونشر في بحوث قرآنية لمجمع البحوث عام ١٩٧١ في المؤتمر السادس ص٦٦، ٦٧ .

(٢) ابن قدامة في كتابه ذم التأويل ص ٢٥ طبعة القاهرة ١٣٥١هـ .

(٣) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٣٧ .

إلينا من أي طريق أنه صلى الله عليه وسلم شرح لهم معاني المتشابه وبيّن لهم حقيقة ألفاظه بل كان المبدأ السائد بين القوم هو ما قاله صلى الله عليه وسلم حين خرج على أصحابه ذات يوم وهم يتراجعون في القدر " يا قوم بهذا ضلت الأمم قبلكم باختلافهم على أنبيائهم وضربهم الكتاب بعضه بعضاً ما عرفتم منه فاعملوا به وما تشابه فآمنوا به " (١).

وإذاً فهناك متشابه يجب الإيمان به وإلا فماذا استأثر الله بعلمه بعد أن يعلمه عباده ؟ وكيف نفسر موقف عمر بن الخطاب من صبيغ بن عسيل حين أراد أن يعرف حقيقة بعض المتشابه (٢) ؟

خامساً: ما ذهب إليه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) من أن المتشابه مما يعلم معناه نقله عن ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ).

يقول ابن قتيبة: " ولسنا مما يزعم أن المتشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم وهذا غلط من متأوليه على اللغة والمعنى " (٣).

ويقول ابن تيمية: " لا يجوز أن يكون الله أنزل كلاماً لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرسول وجميع الأمة لا يعلمون معناه كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ " (٤).

وإذا كان ابن قتيبة يقول: " لم نر المفسرين توقفوا عن شيء من القرآن فقالوا هذا متشابه لا يعلمه إلا الله بل أمروه كله على التفسير " (٥).

فإن ابن تيمية يقول: " إن الصحابة والتابعين لم يمتنع أحد منهم عن تفسير آية من كتاب الله ولا قال هذه من المتشابه الذي لا يعلم معناه، ولا قال قط أحد من سلف الأمة ولا من الأئمة المتبوعين: إن في القرآن آيات لا يعلم معناها " (٦).

---

(١) أخرجه ابن ماجه بإسناد صحيح ورجاله ثقات في باب القدر باب ١٠ حديث رقم ٨٥، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ح ١ طبعة بيروت بدون تاريخ .

(٢) د / محمد نصار في المدرسة السلفية ص ٦٥٦ طبعة دار النصار بالقاهرة ١٩٧٩م .

(٣) ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ص٧٢ بتحقيق السيد صقر طبعة ١٩٥٤م .

(٤) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١١٩ .

(٥) ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ص ٧٣ .

(٦) ابن تيمية في الإكليل ص١٦ وأيضاً ١٣ / ١٨٥ من مجموع فتاوى ابن تيمية .

وإذا كان ابن قتيبة يقول: " لو لم يكن للراسخين في العلم حظ في المتشابه إلا أن يقولوا ﴿ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ لم يكن للراسخين فضل على المتعلمين بل على جهلة المسلمين لأنهم جميعاً يقولون آمنا به كل من عند ربنا " (١).

فإن ابن تيمية يقول: " ولأنه لو كان المراد مجرد الوصف بالإيمان لم يخص الراسخين بل قال والمؤمنون يقولون آمنا به فإن كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به فلما خص الراسخين في العلم بالذكر علم أنهم امتازوا بعلم تأويله " (٢).

هذا: ومما تجدر الإشارة إليه أن ابن تيمية نفسه قد بين لنا أنه لم ينفرد بهذا الرأي وأن ما ذهب إليه هو اختيار الأئمة من قبله وخصوصاً ابن قتيبة فإنه على حد تعبير ابن تيمية " قد بسط الكلام على ذلك في كتابه المشكل وغيره " (٣).

ثم يقول ابن تيمية: " إنه – أي ابن قتيبة – كان يميل إلى مذهب أحمد " (٤) وهذا يبين لنا سبب عناية ابن تيمية بابن قتيبة ومتابعته له (٥).

سادساً: لقد هاجم القاضي أبو يعلى (٦) هذا القول وعدّه خروجاً على إجماع الصحابة وقال: " من أصحابنا من قال لا متشابه في القرآن إلا والراسخون في العلم يعلمون تأويله، وقد ذكر

---

(١) ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ص ٧٣ . .

(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص١٢٠ – ١٢١ .

(٣) ابن تيمية المصدر السابق ص ١٠٤ .

(٤) ابن تيمية في المصدر السابق ص ١٠٤، ١١٩ .

(٥) ابن قتيبة: " عبد الله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم المروزي " من أسرة فارسية كانت تقطن مدينة " مرو " ولد في سنة ٢١٣ هـ، ألف كتباً كثيرة بين أيدينا منها: تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة . وكان كريماً بعلمه سمحاً في إقرار كتبه، وظل يقرئ كتبه ببغداد إلى حين وفاته في أول ليلة رجب سنة ٢٧٦هـ ولم يتول ابن قتيبة من المناصب إلا منصب القضاء بالدينوري ولذلك قيل له الدينوري، له مكانته التي بينها ابن تيمية وقد اتهمه الدارقطني بأنه كان يميل إلى التشبيه واتهمه البيهقي بأنه كان كرامياً ودافع عنه الأستاذ السيد صقر بقوله: " كيف يكون ابن قتيبة من المشبهة وهو مؤلف كتاب: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة " . انظر: مقدمة تأويل مشكل القرآن ص ٤٥ وما بعدها، بتحقيق الأستاذ السيد صقر طبعة ١٩٥٤ .

(٦) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف بن الفراء الحنبلي، توفي سنة ٤٥٨ هـ .

هذا ابن قتيبة في كتابه المشكل وهذا قول يخالف إجماع الصحابة، وقد روي عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أنزل القرآن على أربعة أحرف حلال وحرام لا يعذر أحد بالجهالة به وتفسير تفسره العرب وتفسير تفسره العلماء ومتشابه لا يعلمه إلا الله من ادعى علمه سوى الله فهو كاذب لأن الله قال والراسخون في العلم يقولون آمنا به ومعناه صدقنا به لأن الإيمان هو التصديق ولم يقل والراسخون في العلم يقولون علمنا به فلم يقتض العطف المشاركة في العلم " [١]. وقد تقدم ان ابن تيمية نفسه قد ذكر أن ابن قتيبة قد سبقه إلى هذا القول فاقتدى به ولكن ابن تيمية لم يصل في هذه المتابعة إلى نهايتها لأن ابن قتيبة رأى أن هذا الفهم خاضع لبيان العربية الجميل فقال بالمجاز في القرآن وهاجم من يمنعه وسخر منه وابن تيمية قد منعه.

وأخيراً: أرى أنه يجب علينا هنا أن نتساءل عن هذا المعنى الذي يعرفه السلف كما يقول ابن تيمية هل هو المعنى اللغوي ؟ أي مدلول تلك الألفاظ لغوياً، أم أنه المعنى الحقيقي اللائق بذات الله تعالى والمراد لله حقاً ؟

إن كان يقصد المعنى اللغوي فلا نعتقد أن السلف لم يكونوا على علم بتلك المعاني اللغوية ولا أنهم يفوضون علم الدلالات اللغوية إلى الله عز وجل، كيف ؟ وهم أقرب الناس إلى فصاحة العرب وبلاغتهم.

أما إن كان يقصد أنهم لا يعلمون المعنى الحقيقي اللائق بذات الله المراد لله حقاً فلا يعتبر ذلك تجهيلاً كما يقول ابن تيمية بل إن التفويض يدل – كما يقول الرازي – على كما الانقياد والتسليم [٢].

فدعوى ابن تيمية بأنه يعلم التفسير والله يعلم ما يؤول إليه الأمر في الخارج وبطبيعة الحال الذين في قلوبهم زيغ يعلمون أو يطلبون أمراً ثالثاً هو تحكم لا يناسب سياق الآية سواء قلنا إن الوقف على لفظ الجلالة او على قوله " والراسخون في العلم " [٣].

---

(١) القاضي أبو يعلى في كتابه إبطال التأويلات نسخة مصورة عن مخطوطة ص ١٤ – ١٦ مكتبة الشيخ حامد .
(٢) الرازي في كتابه أساس التقديس ص ٢٢٨ طبعة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م .
(٣)الدكتور عبد العزيز بحيري في رسالته قضية قيام الحوادث بذاته تعالى ص ٥١٧ .

ومن هنا قال الدكتور محمد يوسف موسى: " إن ابن تيمية غير مفهوم تماماً هنا فإنه يرى أن السلف يعلمون تأويل وتفسير ما جاء عن الله وصفاته واليوم الآخر وما يجرى فيه من أمور غيبية وإن لم يعرفوا كيفية ما أخبر به الله من ذلك كله " (١).

موقف المتكلمين من المحكم والمتشابه :

اختلف أهل العلم في آية آل عمران: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ هل الراسخون في العلم يعلمون تأويله أم لا ؟ ومن أهم أسباب هذا الاختلاف هو اختلافهم في معنى المحكم والمتشابه.

وكان لأصحاب المذاهب المختلفة رأيهم الخاص بهم في معنى المحكم والمتشابه حتى صارت كل طائفة تدعي أن الآيات الموافقة لمذهبها محكمة وأن الآيات الأخرى الموافقة لقول خصمها متشابهة فلابد من تأويلها حسب تلك" فالمعتزلي يقول مثلاً في قوله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ ۚ إِنَّآ أَعْتَدْنَا لِلظَّٰلِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا ۚ وَإِن يَسْتَغِيثُوا۟ يُغَاثُوا۟ بِمَآءٍ كَٱلْمُهْلِ يَشْوِى ٱلْوُجُوهَ ۚ بِئْسَ ٱلشَّرَابُ وَسَآءَتْ مُرْتَفَقًا ﴿٢٩﴾ ﴾(٢) محكم، وقوله: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾(٣) متشابه، والسني يقلب الأمر في ذلك، ومعنى هذا أن الآية الأولى ناطقة بمذهب المعتزلة الذي هو حرية الاختيار، وأن الثانية صريحة في مذهب أهل السنة "(٤) وهكذا.

وقد اتفق الرازي وابن تيمية على هذا التصوير لموقف المتكلمين من المحكم والمتشابه فقال الرازي:" واعلم أنك لا ترى طائفة في الدنيا إلا وتسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة " (٥).

---

(١) د / محمد يوسف موسى في كتابه بين الدين والفلسفة ص١٤١ طبعة دار المعارف الطبعة الثانية ١٩٦٨ .

(٢) سورة الكهف: ٢٩ .

(٣)سورة التكوير: ٢٩ .

(٤) د . محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ص ٥٨ طبعة دار المعارف ١٩٧١م .

(٥)الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٩٢ – ٩٣ طبعة دار الغد .

ويرد الرازي على من ذهب إلى ذلك بقوله: " وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة لمذهبه بأنها محكمات وعلى الآيات المخالفة لمذهبه بأنها متشابهات ؟ ولِمَ أوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه إجراؤها على الظاهر وفي الآيات المخالفة لمذهبه صرفها عن الظاهر ؟ ومعلوم أن ذلك لا يتم إلا بالرجوع إلى الدلائل العقلية الباهرة " (١).

وقال ابن تيمية: " ثم هم في هذه النصوص بحسب عقائدهم فإن كانوا من القدرية قالوا النصوص المثبتة لكون العبد فاعلاً محكمة والنصوص المثبتة لكون الله خالق أفعال العباد نصوص متشابهة وإن كانوا من الصفاتية المثبتين للصفات التي زعموا أنهم يعلمونها بالعقل دون الصفات الخبرية قالوا عن النصوص المتضمنة للصفات التي لا تعلم عندهم بالعقل – الصفات الخبرية – هذه نصوص متشابهة لا يعلم تأويلها إلا الله.

ثم يقول: والمقصود هنا أن كل طائفة تعتقد من الآراء ما يناقض ما دل عليه القرآن يجعلون تلك النصوص من المتشابهة " (٢).

وأرى:

أن هذا الموقف ليس خاصاً بالمتكلمين وإنما هو – على حد تعبير الرازي – اتجاه كل " طائفة في الدنيا " (٣) تسمى الآيات المطابقة لمذهبها محكمة وغيرها متشابهة وليس أدل على ذلك من أن ابن القيم يسير في نفس الاتجاه الذي سار فيه المتكلمون فنراه عندما يضرب بعض الأمثلة التي يبين فيها خطأ من يرد المحكم بالمتشابه نجده يقع في نفس الخطأ الذي عابه على غيره فيجعل الآيات التي توافق مذهبه محكمة والآيات التي تخالف مذهبه متشابهة، فكل النصوص التي تثبت لله تعالى الوجه واليدين والغضب والرضا والفرح والضحك والرحمة والحكمة والمجيء والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا وغيرها يرى أنها محكمة غاية الإحكام.

وكل النصوص التي تصرح بالمعية والقرب أدعى أنها متشابهة.

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٩٣ .

(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ٩٩ .

(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٩٢ .

يقول ابن القيم: " رد الجهمية النصوص المحكمة غاية الإحكام المبينة بأقصى غاية البيان أن الله موصوف بصفات الكمال من العلم والقدرة والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر والوجه واليدين والغضب والرضا والفرح والضحك والرحمة والحكمة، وبالأفعال كالمجيء والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا ونحو ذلك، والعلم الضروري حاصل بأن الرسول أخبر عن الله بذلك وفرض على الأمة تصديقه فيه فرضاً لا يتم أصل الإيمان إلا به، فرد الجهمية ذلك بالمتشابه من قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ومن قوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ ومن قوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾، ثم استخرجوا من هذه النصوص المحكمة المبينة احتمالات وتحريفات جعلوها به من قسم المتشابه.

ويقول أيضاً: ردهم – أي الجهمية – المحكم المعلوم بالضرورة أن الرسل جاءوا به من إثبات علو الله على خلقه واستوائه على عرشه بمتشابه قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ وقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾ وقوله: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾.. ونحو ذلك ثم تحيلوا وتمحلوا حتى ردوا نصوص العلو والفوقية "[1] بالمتشابه من قوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ "[2].

وهكذا نرى أن ابن القيم يجعل الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة لا يختلف عن غيره في قليل أو كثير، بل رأيناه يتمادى في ذلك وينفرد برأي غريب لم يقل به أحد من أصحاب المذاهب وهو إصراره على أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ وقوله: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ من المتشابه [3].

---

(١) ابن القيم في إعلام الموقعين ٢ / ٢٩٥ طبعة دار الجيل بيروت بدون تاريخ .
(٢) ابن القيم المصدر السابق ٢ / ٣٠٤ .
(٣) ابن القيم المصدر السابق ٢ / ٢٩٥ .

ويكرر ذلك فيقول في موضع آخر: " رد الجهمية علو الرب على خلقه واستوائه على عرشه بالمتشابه من قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١﴾ وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾" (١).

وإصرار ابن القيم على ذلك إن دل على شيء فإنما يدل على تعصبه لما يذهب إليه.

نقطة الخلاف الأساسية بين الرازي وابن تيمية :

هي في موقف كل منهما من علاقة الصفات الخبرية بالمحكم والمتشابه.. فالرازي يرى أن آيات الصفات الخبرية من المتشابه الذي يجب تأويله وذلك بصرف هذه النصوص عن ظاهرها، ويؤكد ذلك في أكثر من موضع فيقول في المطالب العالية: " إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية أوجبنا صرفها عن ظواهرها " (٢).

ويقول في أساس التقديس:" إن القرآن يجب أن يكون مفهوماً ولا سبيل إليه في الآيات المتشابهة إلا بذكر التأويلات فكان المصير إليه واجباً " (٣).

ويقول أيضاً: " واعلم أن الله تعالى لم يذكر لفظة المتشابهات إلا وقرن بها قرينة تدل على زوال الوهم الباطل " (٤).

وبعد أن يأتي بعدة أمثلة يقول: " فثبت بما ذكرنا أن الطريق في هذه المتشابهات هو التأويل في تلك الألفاظ تأدباً في حق واجب الوجود " (٥).

بل نرى الرازي يقدم للقسم الثاني من كتابه " أساس التقديس " بمقدمة يؤكد فيها مذهبه بقوله: " المقدمة في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار " (٦).

---

(١) ابن القيم المصدر السابق ٢ / ٣٠٤ .

(٢) الرازي في المطالب العالية ٩ / ١١٦ طبعة دار الكاتب العربي بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٧ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ٢٤٠ .

(٤) الرازي في المصدر السابق ص ٢٤٣ .

(٥) الرازي المصدر السابق ص ٢٤٣ .

(٦) الرازي المصدر السابق ص ١٠٥ .

أما ابن تيمية فيرى أن الآيات والأحاديث الواردة في الصفات الخبرية ليس فيها أي اشتباه أو غموض وإنما هي ظاهرة الدلالة على معانيها ويرفض إدخال الصفات الخبرية في المتشابه ويعارض التأويل بالمعنى الذي ذهب إليه الرازي.

* * *

المبحث الثاني
التأويل في اللغة وفي القرآن الكريم

أولاً: معنى التأويل في اللغة والاصطلاح:

من معاجم اللغة التي ألفت قبل نهاية القرن الرابع الهجري " تهذيب اللغة " للأزهري[١] يقول: " الأول الرجوع وقد آل يؤول أولاً، وعن الأصمعي آل القطران يؤول أولاً إذا خثر – أي تغير – قال وآل ماله يؤوله إيالة إذا أصلحه وساسه، ويقال طبخت النبيذ حتى آل إلى الثلث أو الربع أي رجع ".

وهكذا نرى أن هذه المادة " أوّل " عند الأزهري في كل استعمالاتها تفيد معنى الرجوع والعود، ونجد ذلك أيضاً في " مقاييس اللغة " لابن فارس [٢] يقول: " آل يؤول أي رجع والإيالة السياسة من هذا الباب لأن مرجع الرعية إلى راعيها ومن هذا الباب تأويل الكلام وهو عاقبته وما يؤول إليه وذلك قوله تعالى: ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأۡوِيلَهُۥ﴾ [٣] يقول ما يؤول إليه في وقت بعثهم ونشورهم " أي عاقبتهم ومصيرهم. فالتأويل هنا بمعنى الرجوع والمآل والعاقبة والمصير.

أما المعنى الثاني للتأويل فهو التفسير والبيان، قال الأزهري: " وسئل أحمد ابن يحيى عن التأويل فقال: التأويل والتفسير والمعنى واحد، قلت – أي الأزهري – ألت الشيء: جمعته وأصلحته فكان التأويل جمع معان مشكلة بلفظ واضح لا إشكال فيه.

قال الليث: التأول والتأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه " [٤].

(١) أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري (٢٨٢ – ٣٧٠ هـ) انظر مادة (أول) ١٥ / ٤٣٧ من كتابه " تهذيب اللغة " بتحقيق الأستاذ إبراهيم الإبياري طبعة ١٩٦٧م .

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس (ت٣٩٥هـ) انظر كتابه مقاييس اللغة ١ / ١٥٩ بتحقيق الأستاذ عبد السلام هارون، طبعة دار الجيل بيروت ١٩٩١م .

(٣) سورة الأعراف: ٥٣ .

(٤) الأزهري في تهذيب اللغة ١٥ / ٤٥٨، وانظر: ابن منظور في لسان العرب مادة أوّل ١١/٣٢ وما بعدها، طبعة دار صادر بيروت – بدون تاريخ، والزبيدي في تاج العروس من جواهر القاموس ٧ / ٢١٥ طبعة ١٣٠٧هـ .

وممن عاش في هذه الفترة شيخ المفسرين الإمام محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) يستعمل التأويل بمعنى التفسير [١]، ودليل ذلك أنه عند بداية تفسيره لكل آية يقول: " القول في تأويل قوله تعالى:كذا ويقصد بذلك التفسير، وعندما يذكر مجموعة من آراء السابقين في تفسير الآية يقول:" اختلف أهل التأويل في قوله تعالى:كذا " ثم يذكر مجموعة من الآراء يظهر منها بوضوح أنه يريد بالتأويل التفسير.

وبذلك يتضح لنا أن لفظ التأويل في اللغة يستعمل في معنيين:

الأول: المرجع والمصير. الثاني: التفسير والبيان.

وهذا هو معنى الكلمة في بعض المعاجم اللغوية المتقدمة.

أما المعاجم المتأخرة – وأقصد بالمتأخرة هنا ما جاء منها بعد القرن الرابع الهجري فهي مرحلة نضجت فيها العلوم العربية وكثرت فيها المؤلفات في أجزاء العلوم ووضع مصطلحات لها"[٢] – فقد ظهر فيها المعنى الاصطلاحي فقد نقل ابن منظور(ت٧١١هـ) عن ابن الأثير (ت٦٠٦هـ) قوله عن التأويل إنه " نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " [٣].

وينقل الزبيدي(ت١٢٠٥هـ) عن ابن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧ هـ) قوله: " التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " [٤].

وينقل الزبيدي أيضاً عن جمع الجوامع للسبكي (ت٧٧١هـ) أن التأويل " هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً ففاسد أو لا لشيء فلعب لا تأويل "[٥].

---

(١) ابن جرير الطبري في: جامع البيان في تفسير القرآن، طبعة بيروت دار المعرفة طبعة مصورة عن المطبعة الأميرية ببولاق مصر ١٣٢٣هـ، انظر مواضع مختلفة منه ٥ / ٩٦، ٨ / ١٤٥، ١١ / ٨٣، ١٢ / ١٠٥، ١٥ / ١٢٨، ١٦ / ٦١، ٦، ٧ .

(٢) د / السيد عبد الغفار في كتابه ظاهرة التأويل ص١٧ طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠م.

(٣) ابن منظور: لسان العرب مادة أوّل ١١ / ٣٣ طبعة دار صادر بيروت، بدون تاريخ .

(٤) الزبيدي في تاج العروس من جواهر القاموس ٧ / ٢١٥ طبعة ١٣٠٧ هـ .

(٥) الزبيدي المصدر السابق .

والملاحظ أن هذا المعنى الاصطلاحي للتأويل – وإن جاءت به المعاجم اللغوية – إلا أنه من تعاريف العلماء المشتغلين بالعلوم الدينية، فالتأويل وإن كان ظاهره لغوية ترتبط باللفظ والدلالة أساساً إلا أنه لم يستعمل كمصطلح في البيئة اللغوية بقدر ما استعمل في الدراسات الدينية ولا غرو في هذا، فالعلوم اللغوية لم تقم إلا لخدمة النص الديني [١].

التأويل في اصطلاح العلماء:

أقدم التعريفات الاصطلاحية للتأويل نسبها السيوطي إلى " أبي منصور الماتريدي" (ت٣٣٣هـ) يقول: " التأويل هو ترجيح أحد المحتملات بدون القطع" [٢] وهذا التعريف يعتبر محاولة مبكرة في وضع مصطلح للتأويل.

ثم يأتي الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) فيعرف التأويل بأنه " عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز " [٣].

أما ابن رشد (ت ٥٩٥هـ) فقد عرّف التأويل بأنه: " إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز " [٤].

وتعريف ابن رشد يشبه إلى حد كبير تعريف الغزالي في إلحاق التأويل بالمجاز، وقد أورد الزبيدي في قاموسه تعريفاً لابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) وهو من فقهاء الحنابلة " التأويل نقل الكلام عن موضعه إلى ما يحتاج في إثباته إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ "[٥].

---

(١) دكتور السيد عبد الغفار في ظاهرة التأويل ص ١٦ .

(٢) السيوطي في الإتقان ٤ / ١٦٧ النوع السابع والسبعون، طبعة دار التراث بتحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم .

(٣) الغزالي في المستصفى من علم الأصول ص ٢٨٢ طبعة مكتبة الجندي بتحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا ١٩٧١م .

(٤) ابن رشد في فصل المقال ص ٣٢ بتحقيق الدكتور محمد عمارة، طبعة دار المعارف ١٩٨٣م .

(٥) الزبيدي في تاج العروس من جواهر القاموس ٧ / ٢١٥ طبعة ١٣٠٧هـ .

وقريب من هذا التعريف ما ذكره ابن منظور على لسان ابن الأثير المتوفى (٦٠٦هـ) وهو من المشتغلين بعلوم الحديث، يقول:" المراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ " (١).

أما الإمام الرازي (ت٦٠٦هـ) فيعرّف التأويل بأنه " صرف اللفظ عن ظاهره إلى معناه المرجوح مع قيام الدليل القاطع على أن ظاهره محال " (٢).

فهذا التعريف يحدد موقف الرازي من التأويل وأنه لا يستعمل إلا إذا أصبح المعنى الظاهر لا يمكن قبوله وعندئذ تصبح الحاجة ماسة إلى التأويل.

أما تاج الدين السبكي (ت٧٧١هـ) فيذكر تعريفاً للتأويل يبين فيه متى يكون التأويل صحيحاً ومتى يكون فاسداً فيقول: " التأويل هو حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فإن حمل لدليل فصحيح أو لما يظن دليلاً ففاسد أو لا لشيء فلعب لا تأويل " (٣).

والذي نتتهي إليه بعد عرض هذه التعريفات هو أنها رغم تعددها تشترك في أن التأويل عبارة عن صرف المعنى الظاهر من اللفظ إلى معنى آخر يحتمله اللفظ ويعضده دليل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن هذه " التعاريف لم ترد إلا على ألسنة المشتغلين بالنصوص الدينية وهذا يوضح لنا أهمية التأويل في تلك البيئات فأصحاب التشريع يعولون عليه في تناولهم للنص واستنباط الحكم، والمتكلمون يستخدمونه في محاوراتهم الجدلية، والفلاسفة يعتمدون عليه في صرف ظاهر الشرعيات إلى ما يوافق العقل إذا تعارضت معه وذلك في مجال التوفيق بين الفلسفة والدين " (٤).

ثانياً: معنى التأويل في القرآن الكريم:

تكررت كلمة التأويل في القرآن الكريم في سبع سور:

---

(١) ابن منظور في لسان العرب مادة أوّل ١ / ٣٣ طبعة دار صادر بيروت، بدون تاريخ .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص ٢٣٥ طبعة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م .

(٣) السبكي في جمع الجوامع نقله عنه الزبيدي في تاج العروس ٧ / ٢١٥ طبعة ١٣٠٧هـ .

(٤) الدكتور السيد عبد الغفار في ظاهرة التأويل ص١٩ – ٢٠ طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠م .

١ – هي سورة آل عمران في قوله تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ ﴾ إلى قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ﴾ (١).

يقول القرطبي: " التأويل يكون بمعنى التفسير ويكون بمعنى ما يؤول الأمر إليه " (٢).

أما ابن كثير فيصل من خلال هذا المعنى للتأويل إلى توضيح حقيقة الوقف على قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱللَّهَ ﴾ أو ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ فيقول: " التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان: أحدهما: التأويل بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول أمره إليه ومنه قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ ﴾ وقوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ ﴾ أي حقيقة ما أخبروا به من أمر المعاد فإن أريد بالتأويل هذا فالوقف على لفظ الجلالة لأن حقائق الأمور وكنهها لا يعلمه على الجلية إلا الله عز وجل ويكون قوله: ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ مبتدأ و ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ خبره.

وأما إن أريد بالتأويل المعنى الآخر وهو التفسير والبيان والتعبير عن الشيء كقوله " نبئنا بتأويله " أي بتفسيره فإن أريد هذا المعنى فالوقف على ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ ﴾ لأنهم يعلمون ويفهمون ما خوطبوا به بهذا الاعتبار وإن لم يحيطوا علماً بحقائق الأشياء على ما هي عليه وعلى هذا فيكون قوله ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ ﴾ حالاً منهم وساغ هذا وأن يكون من المعطوف دون المعطوف عليه كقوله: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ ﴾ إلى قوله: ﴿يَقُولُونَ (٣) رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ﴾ (٤).

وهذا المعنى نقله ابن كثير عن ابن تيمية.

---

(١) سورة آل عمران: ٧ .

(٢) القرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٤ / ١٥ طبعة ١٩٦٧ .

(٣) ابن كثير في تفسيره ١ / ٣٤٧ طبعة الحلبي بدون تاريخ .

(٤) سورة الحشر: ١٠ .

يقول ابن تيمية: " من معاني التأويل الحقيقة التي يؤول إليها الكلام كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ﴾ (١)، فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما اخبر الله به فيه مما يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك كما قال الله تعالى في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾ (٢) فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا.

الثاني: هو تفسير الكلام وهو الكلام الذي يفسر به اللفظ حتى يفهم معناه أو تعرف علته أو دليله " (٣).

٢ – سورة النساء: وردت كلمة التأويل في سورة النساء في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ۝٥٩﴾ (٤).

يقول الطبري: " يعني وأحمد موئلاً " ثم يقول " وقول القائل تأول تفعل من قولهم آل هذا الأمر إلى كذا أي رجع وبنحو ما قلنا في ذلك قال أهل التأويل – يقصد أهل التفسير– ثم يذكر طائفة من أقوال المفسرين في معنى هذه الآية تنتهي إلى أن المعنى " ذلك أحسن ثواباً وخير عاقبة " (٥).

وما ذكره القرطبي وابن كثير والألوسي والرازي والشيخ محمد رشيد رضا لا يخرج عما ذهب إليه شيخ المفسرين الإمام ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) (٦) .

---

(١) سورة الأعراف: ٥٣ .

(٢) سورة يوسف: ١٠٠ .

(٣) ابن تيمية في الرسالة التدمرية ضمن الجزء الثالث من مجموع الفتاوى ص ٥٦ .

(٤) سورة النساء: ٥٩ .

(٥) الطبري في تفسيره ٥ / ٩٦ طبعة دار المعرفة بيروت، طبعة مصورة عن طبعة بولاق ١٣٢٣هـ .

(٦) القرطبي في تفسيره ٥ / ٢٦٣ طبعة ١٩٦٧ وأيضاً ابن كثير في تفسيره ١ / ٥١٨ طبعة عيسى الحلبي بدون تاريخ، والألوسي في روح المعاني ٥ / ٦٧ طبعة دار الفكر بيروت ١٩٧٨ والرازي في تفسيره ١٠ / ١٥٧ طبعة دار الفكر بيروت ١٩٨٢، والشيخ رشيد رضا في تفسير المنار ٥ / ١٥٦ طبعة ١٩٧٣ .

٣ – سورة الأعراف: وردت كلمة التأويل في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾[(١)].. يقول الطبري: " هل ينتظر هؤلاء المشركون الذين يكذبون بآيات الله ويجحدون لقاءه إلا تأويله. يقول: إلا ما يؤول إليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله وصليهم جحيمه وأشباه هذا مما أوعدهم الله به ".

ثم يقول: " وأما قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ فإن معناه يوم يجيء ما يؤول إليه أمرهم من عقاب الله " [(٢)].

ونفس هذا المعنى رأيناه ملخصاً عند ابن كثير فيقول: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ أي ما وعدوا به من العذاب والنكال والجنة والنار، وقوله ﴿يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ﴾ أي يوم القيامة ﴿يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ﴾ أي تركوا العمل به وتناسوه في الدنيا ﴿قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [(٣)].

ونفس هذا المعنى أيضاً عند القرطبي والألوسي وفي تفسير المنار [(٤)]، وعند الرازي إلا أنه يضيف " وقد احتج بهذه الآية من ذهب إلى قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ أي ما يعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله " [(٥)].

٤ – سورة يونس: وردت كلمة التأويل في قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ [(٦)].

يقول الإمام الطبري: ﴿وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾ يقول: " ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول إليه ذلك الوعيد الذي توعدهم الله في هذا القرآن " [(٧)].

---

(١) سورة الأعراف: ٥٣ .

(٢) الطبري في تفسيره ٨ / ١٤٥ الطبعة السابقة .

(٣) ابن كثير في تفسيره ٢ / ٢٢٠ طبعة الحلبي بدون تاريخ .

(٤) القرطبي في تفسيره ٧ / ٢١٧، ٢٢٨، والألوسي في تفسيره ٨ / ١٢٨، وفي تفسير المنار ٨ / ٣٩٤ .

(٥) الرازي في تفسيره ١٤ / ١٠٠ الطبعة السابقة .

(٦) سورة يونس: ٣٩ .

(٧) ابن جرير الطبري في تفسيره ١١ / ٨٣ طبعة مصورة عن الطبعة الأولى بمصر عام ١٣٢٣هـ .

٥ – سورة يوسف: تكررت كلمة التأويل في سورة يوسف في ثمانية مواضع:

* **الموضع الأول:** في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾(1)، قال مجاهد وغير واحد " يعني تعبير الرؤيا " (2).

* **الموضع الثاني:** في قوله تعالى: ﴿ وَلِنُعَلِّمَهُۥ مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ ﴾ (3).

يقول الطبري: " تعلم يوسف من عبارة الرؤيا وعن السدي قال تعبير الرؤيا " (4).

* **الموضع الثالث:** في قوله تعالى: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِۦٓ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (5).

يقول الطبري: "أخبرنا بما يؤول إليه ما أخبرناك أنا رأيناه في منامنا ويرجع إليه" (6).

* **الموضع الرابع:** قوله تعالى: ﴿ قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ ﴾ (7).

يقول الطبري: " قال ابن إسحاق يعني بقوله بتأويله ما يؤول إليه ويصير ما رأيا في منامهما من الطعام الذي رأيا أنه أتاهما فيه " (8).

ونفس هذا المعنى رأيناه عند القرطبي وابن كثير والألوسي (9).

* **الموضع الخامس:** قوله تعالى: ﴿وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ ٱلْأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴿٤٤﴾ ﴾(10). أي لو كانت رؤيا صحيحة من أخلاط لما كان لنا معرفة بتأويلها وهو تعبيرها" (11).

---

(١) سورة يوسف: ٦ .

(٢) تفسير ابن كثير ٢ / ٤٩٦ طبعة الحلبي بدون تاريخ .

(٣) سورة يوسف: ٢١ .

(٤) ابن جرير الطبري في تفسيره ١٢ / ١٠٥ .

(٥) سورة يوسف: ٣٦ .

(٦) الطبري المصدر السابق ص ١٢٨ .

(٧) سورة يوسف: ٣٧ .

(٨) الطبري في تفسيره ١٢ / ١٢٩ .

(٩) القرطبي الجامع لأحكام القرآن ٩ / ١٦٠، وابن كثير في تفسيره ٢ / ٤٧٣، ٤٧٨، والألوسي في تفسيره ١٢ / ٢٠٨، ٢٣٩ – ٢٤٠ .

(١٠) سورة يوسف: ٤٤ .

(١١) ابن كثير في تفسيره ٢ / ٤٦٩ .

* **الموضع السادس:** قوله تعالى: ﴿أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأْوِيلِهِۦ فَأَرْسِلُونِ ﴿٤٥﴾﴾[١] أي بتأويل هذا المنام[٢].

* **الموضع السابع:** قوله تعالى: ﴿وَقَالَ يَٰٓأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ﴾[٣].

أي هذا ما آلت إليه رؤياي " أي هذا ما آل إليه الأمر فإن التأويل يطلق على ما يصير إليه الأمر ﴿قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا﴾ أي صحيحة صدقاً يذكر نعم الله عليه "[٤] .

* **الموضع الثامن:** قوله تعالى: ﴿رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ ٱلْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ ٱلْأَحَادِيثِ﴾[٥]. " والمراد بتأويل الأحاديث تعليم تعبير الرؤيا "[٦].

وهكذا نرى أن معنى التأويل في هذه السورة تعبير الرؤيا أي ما تؤول إليه.

٦ – سورة الإسراء: وردت كلمة التأويل في قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا۟ ٱلْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا۟ بِٱلْقِسْطَاسِ ٱلْمُسْتَقِيمِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٧].

يقول الطبري: " وأحسن مردوداً عليكم وأولا إليه " ويوضح ذلك ما ينقله عن قتادة أن المعنى ﴿وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ قال: عاقبة وثواباً "[٨].

٧ – سورة الكهف: قوله تعالى: ﴿هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِى وَبَيْنِكَ ۚ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾[٩].

---

(١) سورة يوسف: ٤٥ .
(٢) ابن كثير في تفسيره ص ٤٨٠ .
(٣) سورة يوسف: ١٠٠ .
(٤) ابن كثير في المصدر السابق ص ٤٩١ .
(٥) سورة يوسف: ١٠١ .
(٦) الألوسي في تفسيره ١٣ / ٦١ .
(٧) سورة الإسراء: ٣٥ .
(٨) ابن جرير الطبري في تفسيره ١٥ / ٦١ .
(٩) سورة الكهف: ٧٨ .

يقول الطبري: " سأخبرك بما يؤول إليه عاقبة أفعالي التي فعلتها فلم تستطع صبراً على ترك المسألة عنها وعلى النكير عليَّ فيها " (١).

ويرى ابن كثير أن التأويل هنا بمعنى التفسير فيقول " ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ﴾ أي بتفسير " (٢).

وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾﴾ (٣).

يقول الطبري: " تأويل أي ما تؤول إليه وترجع الأفعال التي لم تسطع على ترك مسألتك إياي عنها وإنكارك لها صبراً " (٤).

ويرى ابن كثير أيضاً أن التأويل هنا بمعنى التفسير فيقول: " " تأويل" أي هذا تفسير ما ضقت به ذرعاً ولم اصبر حتى أخبرك به ا بتداء " (٥).

والقرطبي أيضاً يرى أن التأويل هنا بمعنى التفسير فيقول: " ذلك تأويل " أي تفسير "(٦).

وبعد هذا العرض لكلمة ا لتأويل في القرآن الكريم رأينا أن لفظ التأويل لم يستعمل في القرآن الكريم إلا بمعنى المآل والمرجع والمصير والعاقبة أو مآلاً لأحاديث الناس وتعبيراً لرؤياهم.

ولقد رأينا أن ما كان ينتهي إليه شيخ المفسرين محمد بن جرير الطبري هو نفسه الذي نراه عند كثير من المفسرين حتى أن الإمام الرازي نفسه لم يخرج ما قاله في معنى لفظ التأويل الوارد في كثير من آيات القرآن عما انتهى إليه ابن جرير الطبري اللّهم إلا في آية سورة يونس ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ (٧)، حيث أشار إلى التأويل بالمعنى الاصطلاحي عند تفسيره لهذه الآية فقال: " قال أهل التحقيق قوله" **ولما يأتهم تأويله** " يدل على أن من كان غير

(١) الطبري في تفسيره ص١٨٨ .

(٢) ابن كثير في تفسيره ٣ / ٩٨ طبعة عيسى الحلبي بدون تاريخ .

(٣)سورة الكهف: ٨٢ .

(٤) الطبري في تفسيره ١٦ / ٦ .

(٥) ابن كثير في تفسيره ٣ / ١٠٠ .

(٦) القرطبي في تفسيره ١١ / ٣٩ طبعة ١٩٦٧ .

(٧) سورة يونس: ٣٩ .

عارف بالتأويلات وقع في الكفر والبدعة، لأن ظواهر النصوص قد يوجد منها ما تكون متعارضة فإذا لم يعرف الإنسان وجه التأويل فيها وقع في قلبه أن هذا الكتاب ليس بحق، أما إذا عرف وجه التأويل طبق التنزيل على التأويل فيصير ذلك نوراً على نور يهدي الله لنوره من يشاء"(١).

وقد هاجم الشيخ محمد رشيد رضا الإمام الرازي هجوماً عنيفاً – لأنه كما يظهر من كتاباته ونقوله يتبنى ما يذهب إليه الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم – فقال تعليقاً على نص الرازي السابق: " وهذا القول الذي عزاه إلى أهل التحقيق باطل بعيد عن الحق وحكم على كتاب الله بما عابه من اتباع الظن، وما أهل التحقيق في عرفه إلاَّ نظار علم الكلام المبتدع وهو ظلمات بعضها على بعض، ما ولد البدع المضلة إلا الاشتغال به، وهذا التأويل الذي قال فيه ما قال لا يصح في اللغة، ولا أصل له في كتاب الله، ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، ولا في المأثور عن أصحابه رضي الله عنهم، ولا عن أئمة سلف الأمة " (٢).

وواضح من هذه العبارات تبني الشيخ محمد رشيد رضا لرأي ابن تيمية في التأويل بالمعنى الاصطلاحي وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به.

يقول ابن تيمية: "وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى" (٣).

والتأويل بهذا المعنى على حد تعبير ابن تيمية " اصطلاح كثير من المتأخرين" (٤) وإذن فهو على حد تعبير الشيخ الكوثري " اصطلاح محدث " (٥).

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ١٧ / ١٠٣ طبعة دار الفكر بيروت لبنان عام ١٩٨١م .

(٢) الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ١١ / ٣٠٧ طبعة ١٩٧٣ القاهرة .

(٣) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٤ .

(٤) ابن تيمية ٣ / ٥٥ من مجموع الفتاوى .

(٥) الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمته لكتاب قانون التأويل للغزالي ص ٣٧ طبعة مجلة الأزهر ١٤٠٦هـ .

وما دام التأويل بهذا المعنى اصطلاحاً محدثاً فلا معنى لقول الشيخ رشيد رضا أن هذا التأويل " لا أصل له في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا في المأثور عن أصحابه رضي الله عنهم ولا عن أئمة سلف الأمة ".

لأنه من العبث أن نتجه بالبحث هذه الوجهة، لأننا فعلاً لن نجد له استعمالاً في كل ما ذكر، ومع ذلك فقد اتجه بعض السلف إلى هذا التأويل وقالوا به [١].

وواجب البحث العلمي يقضي بأن نتجه بالبحث وجهة أخرى أشار إليها ابن تيمية بقوله " هل ذلك – أي التأويل – محمود أو مذموم أو حق أو باطل " [٢] ومتى نشأ ؟ وهل كانت هناك حاجة ماسة إليه أم لا ؟

وهذا هو موضوع المبحث التالي من هذا الفصل.

***

(١) انظر التأويل عند السلف ص   من هذا الفصل .

(٢) ابن تيمية مجموع الفتاوى ٣ / ٥٥ .

المبحث الثالث
التأويل في اصطلاح المتكلمين

النشأة التاريخية :

لم أجد أحداً من الباحثين استطاع أن يحدد بدقة متى نشأ التأويل في اصطلاح المتكلمين، ولذا وجدنا من يقول: " إنه لا يملك أدلة حاسمة تحدد الفترة التاريخية التي بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى " (١).

وقد حاول الدكتور النشار أن يبيّن لنا مدى وسبب الصعوبة التي تصادف الباحث عن نشأة التأويل بهذا المعنى فقال: " إن بحث نشأة التأويل العقلي في العالم الإسلامي من الصعوبة بمكان، إن ما لدينا من أخبار عن هذه النشأة قليل للغاية، وحتى هذه الأخبار القليلة قد نقلت إلينا عن أعداء التأويل فوصلت مشوهة ناقصة، وقد دعا هذا إلى القول بأن أصل التأويل هو خارجي لم ينشأ في بيئة إسلامية محضة وأن أصحابه استمدوا جوهر فكرتهم من مؤثرات وبيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه، ولكن هذه الفكرة التي حملها أعداء المنهج العقلي غير صحيحة على الإطلاق " (٢).

وسأناقش هذه الفكرة فيما بعد وسأبيّن هل كانت نشأة التأويل إسلامية بحتة، أم تأثرت بعوامل خارجية ؟

ولكن المهم الآن أن أبيّن متى نشأ التأويل ؟ وليس أمامنا في سبيل ذلك إلا أن نتتبع الفرق الإسلامية ونرتبهم بزمان حدوثهم.

فنبدأ أولاً بالخوارج :

خصوصاً وأن ابن رشد قد بيّن لنا أن أول من تأوّل نصوص القرآن الكريم من الفرق الإسلامية هم الخوارج فقال: " وأول من غير هذا الدواء الأعظم – أي أوّل شيئاً من الشرع – هم الخوارج ثم المعتزلة بعدهم ثم الأشعرية " (٣).

---

(١) د / محمد الجليند في كتابه الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٩ .

(٢) د / علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ / ٣٢٤ طبعة دار المعارف ١٩٦٥م.

(٣) ابن رشد في كتابه مناهج الأدلة بتحقيق الدكتور محمود قاسم ص ١٨٢ طبعة الأنجلو المصرية عام ١٩٦٤م .

فبدأنا بالخوارج لأنهم أول من تأوّل نصوص القرآن الكريم.

ونظرة سريعة إلى حصيلة الخوارج الفكرية نجد أن الموضوعين الرئيسيين عندهم هما: "الإمامة وحكم مرتكب الكبيرة، فالإمامة عندهم صالحة لأي إنسان يحسن القيام بها عالماً بالكتاب والسنة منفذاً لأحكامها، مهما كان وضعه من حيث النسب " (١).

أما رأيهم في مرتكب الكبيرة: فيرتبط ارتباطاً وثيقاً برأيهم في الإيمان، ولما كان الإيمان عندهم " كل طاعة إيمان سواء كانت فرضاً أم نفلاً " قالوا إن مرتكب الكبيرة كافر لأنه لا واسطة بين الإيمان والكفر، وقد اعتمدوا في نفي الإيمان عن الذي يترك عملاً من الأعمال على ظواهر بعض الآيات والأحاديث وغفلوا عن الآيات المخصصة لها وعن الأحاديث المعارضة لما استشهدوا به.

" نظروا إلى نصوص الوعيد وفهموها على عمومها الظاهر وسووا بين معصية الشرك وباقي المعاصي، وغفلوا عن نصوص صريحة في أن العاصي بغير الشرك يطلق عليه اسم المؤمن كما قال تعالى: ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ﴾ (٢)، حيث وصفهم الله بالإيمان مع عصيانهم بالقتال.

وكما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ تُوبُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾(٣) حيث ناداهم الله بوصف الإيمان وطلب منهم التوبة ليكفر عنهم السيئات، إلى غير ذلك من الآيات (٤) .

وإذن فما تمسك به الخوارج إنما نشأة من " سوء فهم للقرآن لم يقصدوا معارضته لكن فهموا منه ما لم يدل عليه فظنوا أنه يوجب تكفير أرباب الذنوب" (٥).

---

(١) د / يحيى هاشم: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ١ / ٩٧ طبعة الأزهر ١٩٧٢ .

(٢) سورة الحجرات آية: ٩ .

(٣) سورة التحريم آية: ٨ .

(٤) بيان للناس من الأزهر ١ / ١٢٣ – ١٢٤ طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٨٤م .

(٥) ابن تيمية في رسالة الفرقان ضمن الجزء ١٣ ص ٣٠ من مجموع فتاوى ابن تيمية .

وقد سمى ابن تيمية صنيعهم هذا تأويلاً للقرآن على غير تأويله فقال: " وصاروا يتبعون المتشابه من القرآن فيتأولونه على غير تأويله من غير معرفة منهم بمعناه ولا رسوخ في العلم ولا اتباع للسنة ولا مراجعة لجماعة المسلمين الذين يفهمون القرآن " (١).

وعلى هذا:

فالتأويل عند الخوارج ليس هو التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتكلمين وإنما هو أقرب إلى التأويل بمعنى التفسير والبيان وكأنهم عندما يتأولون القرآن على غير تأويله " لم يقصدوا معارضته ولكن – على حد تعبير ابن تيمية – فهموا منه ما لم يدل عليه " (٢)، وتأولوه على غير تأويله وغفلوا عن الآيات المخصصة لما ذهبوا إليه وعن الأحاديث المعارضة لما استشهدوا به.

ثانيا: الشيعة:

مما لا شك فيه أن خطر الخوارج على النصوص لم يكن بالدرجة التي يخشى منها إذا ما قورنوا بموقف الشيعة.

وقد عقد ابن تيمية مقارنة بين الخوارج والشيعة فقال: " وبإزائهم الشيعة غلوا في الأئمة وجعلوهم معصومين يعلمون كل شيء وأوجبوا الرجوع إليهم في جميع ما جاءت به الرسل فلا يعرجون لا على القرآن ولا على السنة، بل على قول من ظنوه معصوماً، وانتهى الأمر إلى الائتمام بإمام معدوم لا حقيقة له فكانوا أضل من الخوارج فإن أولئك يرجعون إلى القرآن وهو حق وإن غلطوا فيه وهؤلاء لا يرجعون إلى شيء بل إلى معدوم لا حقيقة له ثم إن ما يتمسكون بها ينقل لهم عن بعض الموتى فيتمسكون بنقل غير مصدق عن قائل غير معصوم ولهذا كانوا أكذب الطوائف" (٣).

وكما استخدم الشيعة الحديث في أغراض شتى حسب أهوائهم فإنهم أيضاً " أخذوا في تحريف القرآن بدعوى أنهم أهل التأويل مع أنهم على اختلاف مشاربهم لا يتعلقون في تأويلاتهم بحجة أصلاً إلا دعوى الإلهام والمجاهرة بالكذب" (٤).

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ص ٢١٠ .

(٢) ابن تيمية في رسالة الفرقان ١٣ / ٣٠ .

(٣) ابن تيمية في رسالة الفرقان ١٣ / ٢٠٩ .

(٤) د . محمد السيد الجليند: الإمام ابن تيمية ص٩٨ – ٩٩ طبعة الأزهر ١٩٧٣م .

وذلك بخلاف الخوارج الذين لم يكن الكذب فيهم بالكثرة التي جاءت عن الشيعة لأن الخوارج " كان من مذهبهم تكفير الكاذب وذلك مما يجعل الكذب فيهم قليلاً "(١).

وعلى هذا: فلا يمكن أن نجد عند الشيعة جذور نشأة التأويل الذي تؤرخ له وهو التأويل الناهض على هدي اللغة، وموافقة العقل ومنطق الشرع.

ثالثاً: الجهمية:

حدث بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم مذهب" جهم بن صفوان " المتوفى (١٢٨هـ) ببلاد المشرق وكان قبيل المائة من سنى الهجرة فكثر أتباعه على أقواله (٢) ونسبت إليه الجهمية.

ولم يشتهر الجهم بمسألة الجبر فحسب، بل تعرض لشيء آخر لا يقل عنه خطراً وهو القول بنفي صفات الله (٣). ولم يكن " جهم بن صفوان " (٤).

أول من نفى الصفات بل " الجعد بن درهم " (٥) هو أول من نفى الصفات وعنه انتشرت مقالة الجهمية، وكان الجهم بن صفوان، قد لقى " الجعد بن درهم " بالكوفة.

---

(١) الدكتور محمد أبو زهر: الحديث والمحدثون ص ٨٦ – ٨٧ طبعة ١٩٥٨ .

(٢) المقريزي في خططه ٢ / ٣٥٧ طبعة دار صادر بيروت، بدون تاريخ .

(٣) د / أحمد أمين في فجر الإسلام ص٢٨٧ الطبعة العاشرة دار النهضة ١٩٦٥ .

(٤) جهم بن صفوان: من أهل خراسان ينسب إلى سمرقند وترمز ومحتدة الكوفة، وأول ظهور مذهب جهم كان بترمذ فإنه أظهره للملأ وأشاعه وحاور فيه ثم أقام ببلخ فكان يصلي مع " مقاتل ابن سليمان " في مسجده ثم نفي إلى ترمذ ولما اتصل بالحارث بن سريح عظيم الأزد بخراسان لم يزل معه إلى أن قتلا لخروجهما على بني أمية فكان مقتله عام ١٢٨ هـ .

انظر: تاريخ الجهمية ص١٠ للقاسمي، نشر مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م .

(٥) كان الجعد فيما يبدو شخصية لها وزنها إذ أنه اختير مؤدياً ومربياً لمروان بن محمد أحد أمراء بني أمية وآخر حلفائهم ويبدو أنه كان من قوة الشخصية بحيث طبع مروان بن محمد بطابعه حتى لقب بمروان الجعدي، وكان مولى لبني الحكم وكان يقطن دمشق وأخذ ينشر رأيه فطلب في دمشق فهرب منها ثم نزل إلى الكوفة، وفي الكوفة أخذ ينشر رأيه ولكن والي الكوفة خالد بن عبد الله القسري تلقى الأمر من هشام بن عبد الملك الخليفة الأموي بقتل الجعد وصادف ذلك يوم عيد الأضحى فلما صلى خالد العيد وخطب قال في آخر خطبته: انصرفوا وضحوا بضحاياكم تقبل الله منا ومنكم فإني أريد اليوم أن أضحي بالجعد بن درهم فإنه يقول ما كلم الله موسى تكليما ولا اتخذ الله إبراهيم خليلاً تعالى الله عما يقول علواً كبيراً ثم نزل وحز رأسه =

يقول ابن كثير: " أقام الجعد بن درهم بدمشق حتى اظهر القول بخلق القرآن فتطلبه بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة فلقيه فيها الجهم بن صفوان فتقلد هذا القول عنه(١)".

وإذن فأول مسلم خاض هذا المعترك العنيف ونادى بفكرة التأويل العقلي في الإسلام هو الجعد بن درهم (٢).

يقول ابن تيمية: " أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة وأن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان وأظهرها فنسبت إليه مقالة الجهمية " (٣).

اختلاف العلماء حول نشأة التأويل:

وإذا كنا انتهينا إلى بيان أول من نادى بفكر التأويل العقلي في الإسلام فإنه يخطر ببالنا الآن:

أولاً: هل كانت نشأة التأويل إسلامية بحتة أم تأثرت بعوامل خارجية ؟

ثانياً: وهل كانت هناك ضرورة للتأويل ؟ وبعبارة أخرى: هل كانت هناك حاجة إلى التأويل أم لا ؟

وفي معالجتنا للنقطة الأولى:

هل كانت نشأة التأويل إسلامية بحتة أم تأثرت بعوامل خارجية ؟

هنا نجد الناس قد اتجهوا اتجاهين:

=

بالسكين بيده، ولا يمكن أن يكون الحامل لهشام على قتل الجعد كان العقيدة ويغلب على الظن أن الحامل على هذا إنما كان هو السياسة، فإن خلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس عن قتل المسلمين في مسائل تمت إلى العقيدة، ولم أجد أحداً من المؤرخين قد حدد متى قتل الجعد بن درهم ويمكن أن نقول أن قاتله خالد القسري وقد قتل في عام ١٢٨ هـ، فلابد أن الجعد قتل قبل هذا التاريخ . انظر: د . عبد الحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفي في الإسلام ص١٩٢، ١٩٣، طبعة الأنجلو ١٩٦٤، وأيضاً د / علي سامي النشار في نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام ١ / ٣٢٩ طبعة دار المعارف ١٩٦٥م .

(١) ابن كثير في البداية والنهاية ٩ / ٣٥٠ طبعة مكتبة المعارف بيروت ١٩٧٧ .

(٢) د. علي سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي ١ / ٢٢٦ وما بعدها طبعة ١٩٦٥ .

(٣) ابن تيمية في الرسالة الحموية ضمن مجموع فتاوي ابن تيمية ٥ / ٢٠ .

الاتجاه الأول: يرى بعض المؤرخين أن الجعد بن درهم " أخذ بدعته عن بيان بن سمعان وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن أعصم زوج ابنته وأخذها لبيد بن أعصم الساحر الذي سحر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يهودي باليمن وأخذ عن الجعد الجهم بن صفوان "[١].

وقد أخذ ابن كثير (ت٧٧٤هـ) ما نقله عن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ).

يقول ابن تيمية: " أصل هذه المقالة إنما هو مأخوذ عن تلامذة المشركين وضلال الصابئين وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن إبان [٢] بن سمعان وأخذها بيان عن طالوت ابن أخت لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي ﷺ، وكان الجعد بن درهم هذا فيما قيل من أهل حران وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة، وكانت الصابئة – إلا قليلاً منهم – إذ ذاك على الشرك وعلماؤهم هم الفلاسفة كما أن كثيراً من اليهود والنصارى بدلوا وحرفوا وصاروا كفاراً أو مشركين فأولئك الصابئون كانوا كفاراً أو مشركين و كانوا يعبدون الكواكب ويبنون لها الهياكل فيكون الجعد قد أخذها عن الصابئة والفلاسفة وأخذها الجهم أيضاً "[٣].

وقد ذهب إلى ذلك أيضاً من المحدثين الدكتور علي مصطفى الغرابي، فبعد أن ينقل عن ابن نباتة المصري في سرح العيون نفس النص الذي نقلناه منذ قليل عن ابن كثير والذي يقول فيه: إن الجعد بن درهم أخذ بدعته عن بيان بن سمعان.. إلخ.

يقول الدكتور علي الغرابي: " فإن صحت هذه الرواية فإن مصدر هذه الآراء هم أصحاب الديانات الأخرى من الأمم الدخيلة على الإسلام والمسلمين "[٤].

---

(١) ابن كثير في البداية والنهاية ٩ / ٣٥٠ .

(٢) الصواب أنه بيان وليس إبان، بدليل أنه احتج بورود اسمه في القرآن (هذا بيان للناس) فقال أنا البيان . انظر: رسالة ماجستير بعنوان " جهم بن صفوان " خالد العلي، جامعة بغداد ص٤٠ طبعة المكتبة الأهلية بغداد ١٩٦٥ .

(٣) ابن تيمية في الرسالة الحموية ص ٢٠، ٢١، ٢٢ .

(٤) د . علي الغرابي في كتابه تاريخ الفرق الإسلامية ص٣١ طبعة صبيح بدون تاريخ .

وهو – أي الدكتور الغرابي – من قبل ذلك قال عن الجعد بن درهم: " كان مولى لبني الحكم وكان يسكن دمشق فكأنه لم ينشأ في بيئة الرسالة، وإنما نشأ في بيئة أخرى كانت محلاً لجدل كلامي وكانت موطناً لأهل دين آخر كانوا مشغولين بمثل هذه الآراء وهم النصارى " (١).

والدكتور إبراهيم مدكور يذهب أيضاً إلى أن الجعد بن درهم لم ينشأ في بيئة الرسالة وإنما " نشأ في خراسان وتأثر بالتعاليم المزدكية والمانوية " (٢).

والنتيجة التي يريد أن ينتهي إليها أصحاب هذا الاتجاه هي: أن " الجعد بن درهم " و" جهم بن صفوان " ومن تابعهما قد استمدوا جوهر فكرتهم من بيئة بعيدة كل البعد عن روح الإسلام ومنهجه.

الاتجاه الثاني: يرى الدكتور النشار أن هذه القصة التي تبين أن أصل مذهب الجهمية يهودي باليمن، قد وضعت من أعداء الجهم " فقد كانت هذه عادة الفرق المتناظرة: ان تنسب آراء أعدائها إلى أعداء الإسلام نفسه" (٣).

أما الهدف من ذلك فيمكن أن نجده في قول ابن تيمية: " فإذا كان أصل هذه المقالة – مقالة التعطيل والتأويل – مأخوذاً عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود فكيف تطيب نفس مؤمن أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم أو الضالين ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ؟ " (٤).

فكأن الهدف من نسبة هذه الآراء إلى أعداء الإسلام هو تنفير المسلمين من متابعتها والبعد عنها ومع ذلك فالدكتور النشار يذهب مذهباً آخر ينتهي فيه إلى أن نشأة التأويل إسلامية بحتة فيقول: " إن الحركة العلمية التي سادت علماء المسلمين في العالم الإسلامي كانت بلا شك حركة جمع الأحاديث، وهذا العمل الممتاز الذي قام به التابعون وتابعو التابعين كان من أكبر الأعمال العلمية الإنسانية، وقد حفظ لنا بهذا " الأصل الثاني " للإسلام في جوهره، ولكن نرى أن

(١) الدكتور الغرابي المصدر السابق ص ٢٨ .
(٢) الدكتور إبراهيم بيومي مدكور في كتابه في الفلسفة الإسلامية ٢ / ٢٧ طبعة دار المعارف ١٩٨٣م .
(٣) الدكتور النشار في نشأة الفكر الفلسفي ١ / ٢٢٧ طبعة دار المعارف ١٩٦٥م .
(٤) ابن تيمية في الفتوى الحموية ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٥ .

مجموعة لا يستهان بها من علماء السنة قد قبلت عدداً من الأحاديث الضعيفة أو غير القوية السند وتعلقت بظواهر ما فيها تعلقاً يصل إلى حد الجزم القاطع، ونرى عدداً آخر من المفكرين الإسلاميين في هذا العهد قد روجوا لأفكار معينة غير إسلامية في شكل أحاديث انتشرت في العالم الإسلامي كالهشيم وقبلها الجمهور الشعبي كأحاديث واردة عن الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن المؤكد أن علماء السنة الكبار أو السلف وقفوا بالمرصاد لكل حديث غير صحيح السند وطبقوا قواعد الرواية الصحيحة تطبيقاً رائعاً على كل ما يرد أمامهم من أحاديث.

ولكن حشو السنة بكل ما ورد من أحاديث كان عملاً عادياً في هذا الوقت لدى كثير من دوائر العلماء وفي هذا الوقت بالذات ظهر أصحاب التفسير العقلي " [١].

فكان " الجعد بن درهم " أول رواد التفسير العقلي في الإسلام، ولعل ما يفسر لنا حقيقة موقف الجعد بن درم أمام الحشو الكبير والإسرائيليات التي دخلت الحديث هو ما ذكره ابن كثير[٢]: " من أن الجعد بن درهم كان يتردد إلى وهب بن منبه وأنه كلما راح إلى وهب يغتسل ويقول أجمع للعقل وكان يسأل وهباً عن صفات الله عز وجل فقال له وهب يوماً: ويلك يا جعد أقصر المسألة عن ذلك إني لأظنك من الهالكين لو لم يخبرنا الله في كتابه أن له يداً ما قلنا ذلك وأن له عيناً ما قلنا ذلك وأن له نفساً ما قلنا ذلك وأن له سمعاً ما قلنا ذلك، وتلك الصفات من العلم والكلام وغير ذلك ".

ويرى الدكتور النشار أن هذا النص يبين الموقف الأصيل لهذا المفكر المجهول لدى الباحثين وأن ما يسعى إليه الجعد ويجمع نفسه له إنما هو العقل.

لقد راعه الحشو الكبير والإسرائيليات التي دخلت الحديث فيسأل عن صفات الله وهل لله حقاً يد كأيدينا وعين كأعيننا ونفس كنفسنا وهل له تلك الصفات الحادثة كصفاتنا إنه يريد التفسير العقلي إنه يريد تحكيم العقل في كل شيء [٣].

---

(١) الدكتور النشار المصدر السابق ص ٢٢٤ – ٢٢٥ .

(٢) ابن كثير في البداية والنهاية ٩ / ٣٥١ طبعة ١٩٧٧ .

(٣) الدكتور علي سامي النشار في نشأة الفكر الفلسفي ١ / ٣٣٠ – ٣٣١ طبعة ١٩٦٥ .

ونفس هذا الموقف يمكن أن ينطبق تماماً على " جهم بن صفوان " كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود: " ومذهبه – أي جهم – يعتبر رد فعل لمذهبين بدأت بذورهما تتغلغل في الدولة الإسلامية إذ ذاك: أحدهما مذهب الاختيار الذي كان يدعو إليه " غيلان الدمشقي" فقال جهم بالجبر، وثانيهما إثبات مقاتل بن سليمان للصفات إثباتاً يجعله في زمرة المشبهة فقال جهم بنفي الصفات.. ".

ثم يقول الدكتور عبد الحليم محمود: " كل هذه المواقف كانت طبيعية لا شأن للأثر الأجنبي أو الدخيل فيها ولكن التعصب المذهبي أخذ يملي على أصحابه ما شاءت الظنون وما شاءت الأهواء تشويهاً وانتقاصاً لهذه الآراء التي ظهرت ظهوراً طبيعياً.. فلسنا – والحق يقال – بحاجة إلى" سوسن " نصراني أو إلى " طالوت " يهودي على أن يكون أصلاً لهذه المذاهب في الإسلام " (١).

وقد اتجه نفس الاتجاه الدكتور محمد نصار فانتهى إلى " أن حركة التأويل كانت أمراً طبيعياً"(٢).

رأي الباحث:

أنه ليس هناك ما يثبت وجود هذا التأثر في هذا العصر الأول ولا يوجد ثمة دليل واحد عند من يقول بهذا الأثر الأجنبي، لذلك فإنني أميل إلى الاتجاه الثاني وأرى أن هذه الآراء ظهرت ظهوراً طبيعياً لا شأن للأثر الأجنبي أو الدخيل فيها.

فإذا قال الجعد بن درهم " إن الله لم يكلم موسى تكليما " فليس معنى ذلك أنه أخذ هذا القول عن الصابئة والفلاسفة كما يقول ابن تيمية " (٣).

---

(١) د / عبد الحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفي في الإسلام ص ١٩٣، ١٩٩ طبعة الأنجلو ١٩٦٤.

(٢) د / محمد عبد الستار نصار في المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص٥٣٨ طبعة دار الأنصار القاهرة ١٩٧٩، وهذا الكتاب في أصله كان رسالته للدكتوراه.

(٣) ابن تيمية في الفتوى الحموية ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٢٢.

وإنما يمكن أن يكون معناه أن الجعد " أراد أن ينكر الفكرة اليهودية المجسمة القائلة بأن الله تجلى تجلياً جسمانياً لموسى وكلمه كلاماً مادياً فأراد الجعد أن يناقض هذا بقوله " إن الله لم يكلم موسى تكليماً أي لم يكلمه على تلك الصورة المجسمة التي عرفها اليهود "(١).

وإذا بالغ جهم في النفي فما ذلك إلا لأن مقاتل بن سليمان كان ينشر نحلته في التجسيم "وكان يأخذ من اليهود والنصارى وكان يشبه الرب بالمخلوقات وكان يكذب في الحديث وقد روى مقاتل عن الضحاك عن ابن عباس قال (٢): إذا كان يوم القيامة ينادي مناد أين حبيب الله؟ فيتخطى صفوف الملائكة حتى يصير إلى العرش حتى يجلس معه على العرش حتى يمس ركبتيه "(٣).

وقد حدث مقاتل بحديث آخر يعرف بحديث المقام المحمود حدث به عن ابن مسعود وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إني لقائم المقام المحمود قيل وما المقام المحمود ؟ قال ذلك يوم ينزل إليه تبارك وتعالى على كرسيه يئط – أي الكرسي – كما يئط الرحل الجديد من تضايقه وهو كسعة ما بين السموات والأرض " (٤).

---

(١) د . النشار في نشأة الفكر الفلسفي ١ / ٣٣٠ طبعة ١٩٦٥ .

(٢) روى الذهبي بسنده عن سلمة الأحمر عن أشعث بن طليق عن عبد الله بن مسعود قال: بينما أنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أقرأ عليه حتى إذا بلغت ﴿ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا ﴾ قال يجلس على العرش، قال الذهبي هذا حديث منكر جداً لا يفرح به وسلمة هذا متروك الحديث وأشعث لم يلحق ابن مسعود .

وفي رواية أخرى " إذا كان يوم القيامة جيء بنبيكم فأقعد بين يدي الله على كرسيه " قال الذهبي: هذا حديث موقوف ولا يثبت إسناده . انظر: العلو ص ٧٥ طبعة ١٩٦٩ .

ويقول الذهبي " أما قضية قعود نبينا على العرش فلم يثبت في ذلك نص، بل في الباب حديث واه " ويعقب الذهبي على من انتصر لهذا الحديث بقوله " فأبصر حفظك الله من الهوى كيف آل الغلو بهذا المحدث إلى وجوب الأخذ بأثر منكر " الذهبي في العلوم ص ١٢٤ .

(٣) الذهبي في ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٤ / ١٧٣ بتحقيق علي البجاوي طبعة دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ .

(٤) الملطي في التنبيه والرد ص ١٠٠ .

وقد أعلن مقاتل من خلال هذه الإسرائيليات دعوته في التشبيه، " وكان يقص في الجامع بمرو فقدم جهم فجلس إلى مقاتل فوقعت العصبية – أي الشحناء – بينهما فوضع كل واحد منهما على الآخر كتاباً ينقض عليه " [(١)].

وقد لخص أبو حنيفة الموقف بينهما بقوله " أفرط جهم في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء وأفرط مقاتل – يعني في الإثبات – حتى جعله تعالى مثل خلقه " [(٢)].

فجهم – كما يقول الشهرستاني والإسفراييني – يرى أن الله لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم أو مريد أو موجود لأن هذه الصفات تطلق على العبيد وقال إنما يقال في وصفه إنه قادر موجود خالق محيي مميت لأن هذه الصفات لا تطلق على العبيد [(٣)].

والذي دفع جهم إلى ذلك أنه كان يحاول تنزيه الذات عن كل ما يعلق بها من شوائب التمثيل والتشبيه ولكنه " لم يفرق بين الاشتراك في الاسم والاشتراك في المعنى والممنوع الثاني دون الأول بشرط كونه وارداً في الشرع لأن العلم مثلاً مما ورد في وصف الخالق به والمخلوق مع أنه ليس بمشترك بينهما في المعنى، لأن علم الله حضوري وعلم المخلوق حصولي وكذلك بقية الصفات[(٤)].

وهكذا يتضح أن الفعل ورد الفعل هو السبب في ظهور هذه الآراء فظهرت ظهوراً طبيعياً لا شأن للأثر الأجنبي أو الدخيل فيها، وخصوصاً وأنه " ليس هناك ما يثبت هذا التأثر على الإطلاق في هذا العصر الأول، ولا يوجد ثمة دليل واحد عند من يقول بهذا الأثر الأجنبي، وإذا كان لابد وأن نقول: إن هناك من تأثر بالرواقية في هذا العصر فيكون إذن عدو الجهم اللدود (مقاتل بن سليمان) فالتجسيم رواقي وكان مقاتل بن سليمان مجسماً " [(٥)] .

---

(١) الذهبي في ميزان الاعتدال في نقد الرجال ٤ / ١٧٣ تحقيق البجاوي، نشر دار المعرفة بيروت .

(٢) المصدرين السابقين .

(٣) الإسفراييني في التبصير في الدين ص ٦٤، وأيضاً الشهرستاني في الملل ١/ ١٧٩ .

(٤) الشيخ محمد زاهد الكوثري في مقدمته لكتاب ابن عساكر تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري ص ١٢ طبعة دار الفكر بدمشق ١٣٩٩هـ .

(٥) الدكتور النشار في نشأة الفكر الفلسفي ١ / ٤٤٥، ٤٤٦ .

رابعاً: المعتزلة:

لا يرى القاضي عبد الجبار في الآيات الدالة على الصفات الخبرية أنها تثبت صفات لله تعالى يجب أن يتصف بها كما رأى غيره، وإنما يرى في هذه الآيات أنها شبهات للمجسمة يثبتون بها الجسمية لله تعالى فيقول: " ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً.. وللمخالف في هذا الباب شبه من جهة السمع والعقل.. أما شبههم من جهة السمع فكثيرة منها قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [١].. . إلخ [٢].

وقد عجبت لأول وهلة من صنيع القاضي عبد الجبار، ولكن عند التأمل رأيت أن أكبر أصول المعتزلة وهو التوحيد تعني به التنزيه المطلق لله عن صفات المخلوقين، وقد جاء قولهم في التوحيد معارضاً لآراء المجسمة والمشبهة وهذه الآيات كانت من أهم ما استند إليه المجسمة في إحياء مذهبهم ودعمه من القرآن الكريم فكان من الطبيعي عند المعتزلة مناقشتها على أنها شبهات سمعية للمجسمة [٣].

موقف المعتزلة من النصوص الموهمة للتشبيه:

يرى المعتزلة أنه إذا وردت نصوص تشير بظاهرها إلى التجسيم وتشبيه الله بمخلوقاته فيجب تأويلها.

يقول الشهرستاني: " واتفقوا على نفي التشبيه عنه من كل وجه: جهة ومكاناً وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها وسموا هذا النمط " توحيداً " " [٤].

---

(١) سورة طه آية: ٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧، ٢٢٤، ٢٢٦ طبعة مكتبة وهبة ١٩٨٨، بتحقيق د / عبد الكريم العثمان .

(٣) إذا كان الله جسماً أو فيه بعض صفات الأجسام كما ترى المجسمة فلابد إذاً أن يكون في جهة هي السماء لأنها أشرف الجهات وأن يكون مثل الملوك له عرش يستقر عليه وأن تكون له بعد هذا وذاك انتقالاته بين السماء والأرض وهذه النواحي الثلاث – الكون في جهة السماء وكونه مستقراً على العرش وكونه ينتقل حيث يريد أي تجوز عليه النقلة تجد لها سنداً من النصوص الدينية القرآن والسنة . انظر: د / محمد يوسف موسى في كتابه القرآن والفلسفة ص٦٩ دار المعارف الطبعة الثالثة .

(٤) الشهرستاني في الملل والنحل ١ / ٤٩ طبعة الأنجلو، تحقيق د / محمد فتح الله بدران .

وقد بالغ المعتزلة كثيراً في تقدير قيمة العقل فكانوا يؤمنون به " الإيمان كله ويحكمونه في الأمور على اختلافها ويسيرون معه إلى أقصى مدى، لا ينكرون النقل ولكنهم لا يترددون في أن يخضعوه لحكم العقل " [1].

فكان تأويلهم تعطيلاً للنص فلا هو يترك الكلمة دالة على معناها الحقيقي مادام ذلك متأتياً وممكناً ولا هو يصرفها إلى المعنى المجازي الذي تقتضيه الضرورة وتنطق به الأدلة والنصوص الأخرى، ومن ذلك إنكارهم

رؤية المسلم ربه يوم القيامة متأولين كلمة " ناظرة " في قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾ ﴾ [2] بـ " منتظرة " والنظر غير الانتظار وإخراج الكلمة الأولى عن معناها التي وضعت له ولصقها بمعنى الكلمة الثانية تأويل باطل لا يستند إلى أي علاقة مسوغة لا من قريب ولا من بعيد.

ومن ذلك أيضاً تأويلهم "الرسول" في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [3] بالعقل غير أن الآية لا تتحمل هذا التأويل فلا يصح أن تصرف عن معناها الحقيقي الشائع الذي لم يرد في القرآن إلا بهذا المعنى.

وعلى هذا: فلا يمكن أن نجد عند المعتزلة جذور نشأة التأويل الذي نؤرخ له وهو التأويل الناهض على هدي اللغة وموافقة العقل ومنطق الشرع.

خامساً: الأشاعرة:

أبو الحسن الأشعري (ت٣٢٤هـ):

مفترق الطرق بينه وبين المعتزلة هو السير وراء العقل في حدود الشرع، فالنص هو المقدم عند الأشعري " ولكنه رغم ذلك يعتقد مخلصاً أن الدفاع عن هذه العقيدة يحتاج إلى الحديث بلغة العصر العلمية السائدة واستعمال المصطلحات العلمية ومناقشة المعارضين بأسلوبهم العقلي

(١) د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية ٢ / ٣٧ دار المعارف ١٩٨٣م .

(٢) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣ .

(٣) سورة الإسراء: ١٥ .

وكان يعد ذلك أفضل الجهاد وأعظم القربات في ذلك العصر وهذا مفترق الطرق بينه وبين كثير من الحنابلة والمحدثين " [١]، الذين ينكرون استعمال العقل إطلاقاً ولو كوسيلة مساعدة ولا يعترفون بشيء سوى النص ويفسرونه على ظاهره" [٢].

وقد لخص الدكتور حمودة غرابة منهج الأشعري فقال: " هو محاولة إدراك النص في ضوء العقل أو السير وراء العقل في حدود من الشرع لأن العقل إذا ترك وشأنه اتبع هواه ولكنه بالشرع يتبع هداه وفرق بين الهوى المضل وبين الهدى الذي يعصم من الزلل والعثار " [٣].

فالنص هو المقدم عند الأشعري على العقل وأن العقل يجب أن يتبع النص ولا يخرج عليه.

موقف الأشعري من الصفات الخبرية:

يرى الدكتور عوض الله حجازي أن الأشعري قد قام بمحاولات للجمع بين رأي المعتزلة ورأي السلف في بعض المسائل " ولكنه في الصفات الخبرية من الوجه واليد والساق والقدم وغيرها كان مضطرباً ولم يستطع التوفيق بين السلف والمعتزلة فيها فهو لم يمكنه إنكار أن هذه الأشياء قد ورد ذكرها في القرآن الكريم، ولذلك تجده مرة يصف الله سبحانه وتعالى بها بلا كيف ولا تشبيه كما هو مذهب السلف، ومرة يؤولها كما فعل المعتزلة، فكان موقفه فيها مضطرباً ولم يستطع التوفيق فيها، بل إن الواقع وكتب الأشعري تدل على أن مذهبه فيها مذهب أهل النص والسلف " [٤].

وقول الدكتور عوض الله حجازي" ولا يفوتني أن أنبه إلى أن الإمام أبا الحسن الأشعري قد قام بمحاولات للجمع بين رأي المعتزلة ورأي السلف " [٥]، هو نفسه قول الدكتور البهي كما أشار إلى ذلك الدكتور عوض الله نفسه.

---

(١) أبو الحسن الندوي في مقدمة كتاب الإبانة للأشعري طبعة دار البيان بدمشق ١٩٨١م .

(٢) د. جلال موسى: نشأة الأشعرية ص ١٩٩ طبعة دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٢م .

(٣) د. حمودة غرابة في كتابه الأشعري ص ٨٧ طبعة الخانجي ١٩٥٣ .

(٤) د. عوض الله حجازي في كتابه ابن القيم هامش ص ٤٥، ٤٦ طبعة ١٩٦٠ وهامش ص٦٢، ٦٣ من طبعة مجمع البحوث الإسلامية .

(٥) د. عوض الله حجازي نفس المصدر السابق .

ونص الدكتور البهي كالآتي: " هذا المذهب – أي الأشعري – قائم على محاولة إيجاد طريق في العقيدة يجمع بين مذهب السلف من الوقوف عند حد النص ومذهب أهل العقل من علماء الكلام وهم رجال الاعتزال أو رجال التأويل " [١].

وأرى:

أن محاولة الجمع بين رأي المعتزلة ورأي السلف غير ممكنة – وخصوصاً في الصفات الخبرية – لأن " الاختلاف بين الموقفين جذري ويكمن في بداية الوقفة أو عند منطلقها ويتمثل في: أيهما يعطى له مكان الصدارة: النص المنزل أو كما يقال النقل، وهذا هو الوضع عند السلف، أم العقل، وهذا ما عليه وقفة المعتزلة ؟ فالمسألة عبارة عن علاقة إما هذا أو ذاك وعلاقة (إما.. أو) لا تسمح بطرف ثالث بينهما أو على الأقل هذا ما أراده الأشعري نفسه من تصريحه عند خروجه من الاعتزال وإعلانه الانتماء إلى أحمد بن حنبل "[٢].

وإذن فالرأي الذي أراه صواباً هو أن الأشعري في مسألة الصفات الخبرية كان على مذهب السلف حيث إن الواقع وكتب الأشعري – على حد تعبير الدكتور عوض الله حجازي – تدل على أن مذهب الأشعري فيها مذهب أهل النص والسلف [٣].

والدكتور البهي نفسه نقل عن (جولدزيهر) قوله عن مذهب الأشعري: " ولم يكن مذهباً وسطاً بين المعتزلة ومذهب أحمد بن حنبل بل هو خضوع معتزلي سابق لإمام النص المتشدد أحمد بن حنبل " [٤].

والمستشرق المجري اليهودي يشير بذلك إلى قول الأشعري في الإبانة " قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها التمسك بكتاب ربنا عز وجل وسنة نبينا عليه الصلاة والسلام وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتصمون وبما كان يقول به أبو عبد الله

---

(١) د. محمد البهي في الجانب الإلهي ح ٢ هامش ص ٢٧٤ طبعة القاهرة ١٩٦٧ .

(٢) د. فوقية حسين محمود في مقدمتها لكتاب الإبانة للأشعري ص٩٣ طبعة ١٩٨٧ .

(٣) د. عوض الله حجازي في كتابه ابن القيم هامش ص٤٦ طبعة ١٩٦٠ وص٦٣ طبعة الأزهر .

(٤) د. محمد البهي في الجانب الإلهي ٢ / ٢٧٥ طبعة القاهرة ١٩٦٧ .

أحمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون ولما خالف قوله مخالفون"[١].
والأشعري نفسه يؤكد مرة أخرى أنه على مذهب السلف في كتاب يرى بعض الباحثين أنه من أواخر ما كتب [٢]، حيث يقول الأشعري في المقالات: " هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة " يقول تحت هذا العنوان: " جملة ما عليه أهل الحديث والسنة.. . أن الله سبحانه على عرشه كما قال: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾[٣]، وأن له يدين، كما قال بلا كيف ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[٤] وأن له عينين بلا كيف كما قال: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٥].

ثم يؤكد الأشعري أن هذا مذهبه أيضاً فيقول: " وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول وإليه نذهب" [٦].

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن الأشعري يثبت الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد ويبطل التأويل ويقول: " ليس له في ذلك قولان أصلاً ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلاً بل جميع من يحكي المقالات من أتباعه وغيرهم يذكر أن ذلك قوله " [٧].

والجزء الأول من عبارة ابن تيمية " ليس له في ذلك قولان أصلاً " صحيح وهو أن الأشعري في الصفات الخبرية على مذهب السلف.

وأما الجزء الثاني من عبارته وهو قوله " ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين.. الخ " فغير صحيح.

---

(١) الأشعري في الإبانة ص ٨ نشرة السلفية وص ٢٠ من الطبعة المحققة للدكتورة فوقية ١٩٨٧ .
(٢) صنفت الدكتورة فوقية حسين محمود كتب الأشعري التي بين أيدينا تصنيفاً زمانياً فانتهت إلى أن الإبانة أولاً ثم اللمع ثم المقالات . انظر مقدمتها للإبانة ص ٩١ طبعة ١٩٨٧ .
(٣) سورة طه آية: ٥ .
(٤) سورة ص: ٧٥ .
(٥) سورة القمر: ١٤ .
(٦) الأشعري في كتابه مقالات الإسلاميين ٢ / ٣٥٠ طبعة النهضة ١٩٦٩ .
(٧) ابن تيمية في كتابه: درء تعارض العقل والنقل بتحقيق د / محمد رشاد سالم ٢ / ١٧، وأيضاً ٣ / ٣٨١ من نفس الكتاب .

وأرى:

أن ابن تيمية هنا غاب عنه قول الشهرستاني (ت٥٤٨هـ) وهو ممن يحكي المقالات ومن أصحاب الأشعري يحكي عنه قولاً آخر فيقول عن الأشعري: " وأثبت اليدين والوجه صفات خبرية فيقول ورد بذلك السمع فيجب الإقرار به كما ورد وكما هي طريقة السلف من ترك التعرض للتأويل، وله قول أيضاً في جواز التأويل " (١).

ومع ذلك فالذي يجب أن نعتمد عليه في هذه المسألة هو ما كتبه الأشعري نفسه وهو يدل أنه كان على مذهب السلف.

أبو بكر الباقلاني (ت٤٠٢ هـ):

أثبت الباقلاني الصفات الخبرية مع نفي الحركة والانتقال ونفي الجارحة والأعضاء فقال: " أخبر – تعالى– أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات كما قال عز وجل ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (٢) وقال ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ (٣) واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله عز وجل: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ (٤) وقوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾(٥) وأنهما ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته، القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام فقال عز وجل ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٣٩﴾﴾ (٦)، و ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (٧)، وان عينيه ليست بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والأجناس وأن الله جل ثناؤه مستو على العرش كما قال ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾(٨) (٩).

(١) الشهرستاني في الملل والنحل ١ / ٩٢ بتحقيق الدكتور بدران طبعة الأنجلو المصرية .
(٢) سورة القصص: ٨٨ .
(٣) سورة الرحمن: ٢٧ .
(٤)سورة المائدة: ٦٤ .
(٥) سورة ص: ٧٥ .
(٦)سورة طه: ٣٩ .
(٧) سورة القمر: ١٤ .
(٨) سورة طه: ٥ .
(٩) الباقلاني في كتابه الإنصاف بتحقيق الشيخ محمد بن زاهد الكوثري ص ٢١، ٢٢ طبع المكتبة الأزهرية .

ولأن هذه الصفات توهم مشابهته تعالى للحوادث نجد الباقلاني يؤكد على تنزيه الله تعالى عن كل ما يدل على الاتصاف بصفات المحدثات فيقول: " ويجب أن يعلم أن كل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص فالرب تعالى يتقدس عنه، فمن ذلك أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات، وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ (١) وقوله ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ﴿٤﴾﴾ (٢).

ولأن " هذه الصفات تدل على الحدوث والله يتقدس عن ذلك، فإن قيل أليس قد قال ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾﴾ قلنا بلى قد قال ذلك، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة لكن ننفي عنه أمارة الحدوث ونقول: استواؤه لا يشبه استواء الخلق، لا نقول إن العرش له ولا مكان لأن الله تعالى كان ولا مكان فلما خلق المكان لم يتغير عما كان " (٣).

وفي موضع آخر ينفي الباقلاني أن يكون الاستواء على العرش معناه الحلول فيه لأن الحلول يقتضي المماسة والمماسة من خواص الأجسام فيقول: " إن الباري سبحانه ليس في السماء ولا هو مستو على العرش بمعنى حلوله على العرش لأنه لو كان حالاً في أحدهما ومستوياً على الآخر بمعنى الحلول لوجب أن يكون مماساً لهما لا محالة " (٤).

ثم هو في موضع آخر يقول ما يفهم منه أن موقفه من الصفات الخبرية هو ما كان عليه السلف فيقول: " فإن قال قائل: فما الحجة في أن لله عز وجل وجهاً ويدين ؟ قيل له قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ (٥)، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ (٦)،

---

(١) سورة الشورى: ١١ .
(٢) سورة الإخلاص: ٤ .
(٣) الباقلاني المصدر السابق ص ٣٦ – ٣٧ طبعة المكتبة الأزهرية .
(٤) الباقلاني في كتابه التمهيد ص ٨٨ بتحقيق: د / أبو ريدة طبعة القاهرة ١٩٤٧ .
(٥) سورة الرحمن: ٢٧ .
(٦) سورة ص: ٧٥ .

فأثبت لنفسه وجهاً ويدين. ثم يرد على المؤولين فيثبت أنه لا يصح أن يكون المراد باليد القدرة أو النعمة (١).

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن موقف الباقلاني من الصفات الخبرية هو نفسه موقف الأشعري ويثبت للباقلاني ما يثبت للأشعري فيقول: " والأشعري وأئمة أصحابه ثم يذكر منهم القاضي أبا بكر متفقون على إثبات الصفات

الخبرية التي ذكرت في القرآن كالاستواء والوجه واليد وإبطال تأويلها " (٢).

وأرى أن هذا هو الصواب فلم يختلف رأي الباقلاني عن الأشعري في هذه المسألة.

أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ):

موقف إمام الحرمين من الصفات الخبرية هو التأويل فيحتم إزالة ظاهر اللفظ إذا كان يؤدي إلى محال بالنسبة لله تعالى ثم تأويله بما يتفق ودلالة العقل.

يقول الجويني: " ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعينين والوجه صفات ثابتة للرب تعالى والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل، والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العينين على البصر وحمل الوجه على الوجود" (٣).

ثم يرد على من منع تأويل اليدين بالقدرة في قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ فيقول: " ومن أثبت هذه الصفات السمعية وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول استدل بقوله تعالى: في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّ﴾ قالوا ولا وجه لحمل اليدين على القدرة إذ جملة المبتدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص " (٤).

---

(١) انظر التمهيد للباقلاني طبعة بيروت ص ٢٩٥ – ٢٩٦ بتحقيق الشيخ عماد حيدر الطبعة الأولى ١٩٨٧ وقد زاد في هذه الطبعة الأبواب التي كانت ناقصة في طبعة القاهرة، بتحقيق: أبو ريدة .

(٢) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٢ / ١٧ بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم .

(٣) الجويني في الإرشاد بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى ص١٥٥ الخانجي ١٩٥٠ .

(٤) الجويني في كتابه الإرشاد ص١٥٥ – ١٥٦ بتحقيق الدكتور محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، الخانجي ١٩٥٠ .

ويبدو أن الجويني يرد بذلك على الباقلاني الذي يرى في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ إثبات يدين هنا صفة له "(١).

ولا يمكن أن يكون المراد بهما القدرة، ويستدل على فساد هذا التأويل بأشياء منها قوله "ويدل على فساد تأويلهم أيضاً أنه لو كان الأمر على ما قالوه لم يغفل عن ذلك إبليس وعن أن يقول: وأي فضل لآدم عليَّ يقتضي أن أسجد له وأنا أيضاً بيدك خلقتني التي هي قدرتك وبنعمتك خلقتني، وفي العلم بأن الله تعالى فضَّل آدم عليه بخلقه بيديه دليل على فساد ما قالوه"(٢).

وقد رد على ذلك الجويني بقوله: " وهذا غير سديد فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة أو يكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة، ومما يوضح ما قلناه أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله.. ثم لا بعد في تخصيص بعض العباد في التخصيص بالذكر ونظائر ذلك في كتاب الله كثيرة " (٣).

فالجويني يتمسك بالتأويل ويدافع عنه وأذكر على سبيل المثال قوله: " فأما الآية المشتملة على ذكر العين فمزالة الظاهر اتفاقاً، وكذلك قوله تعالى:في الإنباء عن سفينة نوح عليه السلام (**تجري بِأعيننا**) ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعيناً لله تعالى، والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرأى من الملك ومسمع إذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته، وقيل المراد بالأعين في هذه الآية الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله تعالى ملكاً وهذا غير بعيد.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾ فلا وجه لحمل الوجه على صفة إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى، بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود، وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى، يقال

(١) الباقلاني في التمهيد ص ٢٩٧ طبعة بيروت .

(٢) الباقلاني المصدر السابق ص ٢٩٨ .

(٣) الجويني في الإرشاد ص ١٥٦ طبعة الخانجي ١٩٥٠ .

فعلت ذلك لوجه الله تعالى معناه لجهة امتثال أمر الله، فالمعنى بالآية أن كل ما لم يرد به وجه الله محبط.

ومن سلك من أصحابنا إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات ألزمه سوق كلامه أن يجعل الاستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكاً بالظاهر، فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه لم يبعد أيضاً طريق التأويل فيما ذكرناه " (١).

هذا وقد تتبع الجويني الآيات والأحاديث التي يوهم ظاهرها مشابهة الحوادث فيؤولها ويبين أن " الإعراض عن التأويل حذاراً من مواقعة محذور في الاعتقاد يجر إلى اللبس والإيهام واستزلال العوام وتطريق الشبهات إلى أصول الدين وتعريض بعض كتاب الله تعالى لرجم الظنون " (٢).

وبنفس هذه القوة التي دافع بها إمام الحرمين عن التأويل نراه في آخر مؤلفاته (٣) يرجع عن التأويل ويدافع عن موقف السلف في التفويض وترك معاني الآيات والأحاديث المتشابهة إلى رب العالمين ويعلن أن الذي يرتضيه ويعاهد الله عليه هو اتباع سلف الأمة، يقول الجويني: " والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً: اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة وهو مستند معظم الشريعة، وقد درج صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة وكانوا لا يألون جهداً في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها - فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة - وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع، فحق على

(١) الجويني في الإرشاد ص ١٥٧ - ١٥٨ طبعة ١٩٥٠ .

(٢) الجويني في المصدر السابق ص ٤٢ .

(٣) العقيدة النظامية كما يقول الشيخ محمد بن زاهد الكوثري " هذا الكتاب: العقيدة النظامية من أواخر مؤلفات إمام الحرمين " هامش ص ٣٤ من العقيدة النظامية .

ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين ولا يخوض في تأويل المشكلات ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى "[١].

رأي ابن تيمية:

يقول ابن تيمية: " واول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، فإنه نفى الصفات الخبرية وله في تأويلها قولان، ففي الإرشاد أولها ثم إنه في الرسالة النظامية رجع عن ذلك وحرم التأويل وبيّن إجماع السلف على تحريم التأويل واستدل بإجماعهم على أن التأويل ليس بواجب ولا جائز، فصار من سلك طريقته بنفي الصفات الخبرية "[٢].

ولنا على هذا النص ملاحظات:

أولاً: ما أثبته ابن تيمية من أن إمام الحرمين قال بالتأويل في الإرشاد ورجع عنه إلى مذهب السلف في النظامية صحيح، وقد أثبتنا ذلك فيما نقلناه عن إمام الحرمين منذ قليل.

ثانياً: قول ابن تيمية عن الجويني أنه " نفى الصفات الخبرية وله في تأويلها قولان " قد يبدو متناقضاً إذ الجزء الأول من العبارة يدل على عدم القول بالصفات الخبرية والجزء الثاني يدل على أنه يثبتها ولكنه يؤولها.

ولكني أقول: إنه ليس هناك أي تناقض في منطق ابن تيمية لأنه يرى أن كل من يقول بالتأويل يلزمه نفي الصفات الخبرية.

يقول ابن تيمية: " كل من أنكر أن يكون اللفظ حقيقة لزمه جواز إطلاق نفيه فمن أنكر أن يكون استوى على العرش حقيقة فإنه يقول ليس الرحمن على العرش كما أن من قال إن لفظ الأسد للرجل الشجاع والحمار للبليد ليس بحقيقة فإنه يلزمه صحة نفيه فيقول هذا ليس بأسد ولا بحمار ولكنه آدمي "[٣].

---

(١) الجويني في العقيدة النظامية بتحقيق الكوثري ص ٣٢، ٣٣ طبعة المكتبة الأزهرية ١٩٩٢ طبعة مصورة عن الطبعة الأولى ١٩٤٨ .

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ٢ / ١٨ وأيضاً ٣ / ٣٨١ طبعة السعودية .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ١٢٩ طبعة الرياض .

ثالثاً: قول ابن تيمية عن الجويني " إنه في الرسالة النظامية حرّم التأويل وبيّن إجماع السلف على تحريم التأويل واستدل بإجماعهم على أن التأويل محرم ليس بواجب ولا جائز " (١).

هذا القول من ابن تيمية غير صحيح فلم يرد عن الجويني في النظامية أنه حرّم التأويل وإنما الذي في النظامية أن الجويني بيّن مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وأن بعضهم رأى تأويلها ورأى السلف عدم التأويل ونص عبارة الجويني هي: " اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وسلم، وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معناها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقداً اتباع سلف الأمة.. " (٢).

ومن هذا النص يتضح أن الجويني لم يذكر أنه يحرم التأويل، بل إن الدكتور محمد رشاد سالم الذي حقق كتاب ابن تيمية درء تعارض العقل والنقل بيّن أن عبارة ابن تيمية نفسه في نسخة أخرى بدل " حرّم التأويل " " ترك التأويل " (٣).

وهذا صحيح أما أن الجويني نص على تحريم التأويل فغير صحيح.

هذا، ومما تجدر الإشارة إليه أن مذهب السلف في الصفات الخبرية كما صوره إمام الحرمين هو عدم التعرض لمعناها ويعبر عن ذلك بعبارات مختلفة ذكرها فيما نقلناه عنه من نصوص مثل قوله " درج أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها وقوله " ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى " وقوله " تفويض معناها إلى الرب تعالى ".

---

(١) الجويني في العقيدة النظامية بتحقيق الكوثري ص ٣٢ طبعة الأزهرية ١٩٩٢، طبعة مصورة عن طبعة ١٩٤٨.

(٢)الجويني في المصدر السابق ص ٣٢ .

(٣) الدكتور محمد رشاد سالم في هامس ٢ / ١٨ من درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود .

الإمام الغـزالي (ت٥٠٥ هـ):

عنى الإمام الغزالي بالتأويل عناية خاصة فوضع رسالة في التأويل سماها " قانون التأويل " يقول في أول سطر فيها " بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر " (١)، وذلك عندما توجد آيات وأحاديث يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم في ذات الله وصفاته فيجوز صرفها عن ظاهرها وتأويلها.

ويرى الإمام الغزالي أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق حتى إن الإمام أحمد بن حنبل اضطر إليه.

يقول الإمام الغزالي: " ما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه – أي التأويل – فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل رحمة الله عليه مضطر إليه وقائل به فقد سمعت الثقاة من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إن أحمد بن حنبل صرح بتأويل ثلاثة أحاديث فقط:

أحدها: قوله صلى الله عليه وسلم " الحجر الأسود يمين الله في الأرض " (٢).

الثاني: قوله ﷺ: " قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن " (٣).

الثالث: قوله ﷺ: " إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن " (٤).

فانظر الآن كيف أوّل هذا ؟ حيث قام البرهان عنده على استحالة ظاهره، فيقول: اليمين تقبل في العادة تقرباً إلى صاحبها والحجر الأسود يقبل أيضاً تقرباً إلى الله تعالى، فهو مثل اليمين لا في ذاته ولا في صفات ذاته ولكن في عارض من عوارضه فسمي لذلك يميناً، وكذلك لما استحال عنده وجود الإصبعين لله تعالى حساً إذ من فتش عن صدره لم يشاهد فيه الإصبعين

(١) الإمام الغزالي في قانون التأويل بتحقيق الكوثري ص ٤٣ طبعة مجلة الأزهر ١٤٠٦هـ، وص ٦ من الطبعة الأولى ١٩٤٠ وص ٢٣٥ من طبعة مكتبة الجندي .

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك وصححه ولكن ابن تيمية قال " إسناده لا يثبت " . ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٣٩٧ .

(٣) قلب المؤمن بين اصبعين: هذا الحديث أخرجه مسلم في كتاب القدر باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٦ / ٢٠٤ طبع الريان .

(٤) أخرجه الإمام أحمد في المسند ٢ / ٥٤١، وقال عنه ابن تيمية ليس لليمن اختصاص بصفات الله تعالى حتى نظن ذلك . ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٣٩٨ .

فتأوله على روح الإصبعين وهي الإصبع العقلية الروحانية أعني أن روح الإصبع ما به يتيسر تقليب الأشياء وقلب الإنسان بين لمة الملك ولمة الشيطان وبهما يقلب الله تعالى القلوب فكنى بالإصبعين عنهما.

وإنما اقتصر أحمد بن حنبل رضي الله عنه على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة لأنه لم تظهر عنده الاستحالة إلا في هذا القدر لأنه لم يكن ممعناً في النظر العقلي ولو أمعن لظهر له ذلك في الاختصاص بجهة فوق وغيره مما لم يتأوله " [1].

وهكذا يرى الإمام الغزالي أن التأويل ضرورة يضطر إليها جميع الفرق.

موقف الخائضين في التأويل أو موقف الفرق من التأويل

يحلل الإمام الغزالي موقف الخائضين في التأويل [2]، فيقسمهم إلى خمس فرق:

الفرقة الأولى: هم الذين جردوا النظر إلى المنقول. وهؤلاء وقفوا عند ظاهر النص ومنعوا التأويل " وإذا شوفهوا بإظهار تناقض في ظاهر المنقول وكلفوا تأويلاً امتنعوا " عن الخوض فيه.

الفرقة الثانية: " تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم وجردوا النظر إلى المعقول " فجعلوا العقل هو الأصل ولم يكترثوا بالنقل، فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أن ذلك من قبيل التمثيل والتخييل.

الفرقة الثالثة: جعلوا المعقول أصلاً وطال بحثهم عنه وضعفت عنايتهم بالمنقول وجحدوا الظواهر المخالفة للمعقول إلا ما تواتر عندهم كالقرآن أو ما قرب تأويله من ألفاظ الحديث، وما شق عليهم تأويله جحدوه حذراً من الإبعاد في التأويل، فرأوا التوقف عن القبول أولى من الإبعاد في التأويل، ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في رد الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا.

---

(١) الغزالي في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة بتحقيق د / سليمان دنيا ص ١٨٤، ١٨٥ طبعة الحلبي ١٩٨١م.

(٢) التزمت في هذا العنوان بعبارة الإمام الغزالي ولكنه لا يعبر عما تحته من آراء فالذين وقفوا عند ظاهر النص كيف تسميهم خائضين في التأويل ؟ والأقرب إلى الدقة أن تقول: " موقف الفرق من التأويل " فهذا العنوان ينطبق على ما تحته، ففي الفرق من يخوض في التأويل ومن لا يخوض.

الفرقة الرابعة: جعلوا المنقول أصلاً وطال بحثهم فيه وانصرفوا عن المعقول فلم يخوضوا فيه ولم يتبين لهم المحالات العقلية التي يمكن أن تؤدي إليها ظواهر الشرع إذا أخذت كما هي ولذلك لم يتنبهوا للحاجة إلى التأويل.

الفرقة الخامسة: هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المنقول والمعقول الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهماً، المنكرة لتعارض (١) العقل والشرع وكونه حقاً ومن كذب العقل فقد كذب الشرع إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل.

ويرى الإمام الغزالي أن هذه الفرقة هي المحقة وقد نهجت منهجاً قوياً، ومع ذلك فإن الإمام الغزالي جعل العقل حاكماً لا يكذب أصلاً فيوصي من سلك طريق هذه الفرقة بأن " لا يكذب برهان العقل أصلاً فإن العقل لا يكذب ولو كذب العقل فلعله كذب في إثبات الشرع إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب والشرع شاهد بالتفاصيل والعقل مزكي الشرع ".

وبذلك يرى الغزالي أن العقل أصل في إثبات الشرع فإذا عارضه ظاهر نقلي فعليه أن يتأوله إلى ما يوافق مقتضى العقل ولذلك يقول: " وإذا لم يكن بد من تصديق العقل لم يمكنك أن تتمارى في نفي الجهة عن الله ونفي الصورة وإذا قيل لك أن " الأعمال توزن " علمت أن الأعمال عرض لا يوزن فلابد من تأويله، وإذا سمعت (أن الموت يؤتى به في صورة كبش أملح فيذبح) علمت أنه مؤول إذ الموت عرض لا يؤتى به إذ الإتيان انتقال ولا يجوز على العرض ولا يكون له صورة كصورة كبش أملح إذ الأعراض لا تنقلب أجساماً، ولا يذبح الموت إذ الذبح فصل الرقبة عن البدن، والموت ما له رقبة ولا بدن فإنه عرض أو عدم عرض عند من يرى أنه عدم الحياة، فإذا لابد من التأويل " (٢).

---

(١) الإمام الغزالي في قانون التأويل ص ٤٣ وما بعدها .

(٢) انظر قانون التأويل ص ٤٣ – ٥٠ طبعة مجلة الأزهر عام ١٤٠٦هـ وأيضاً ص ٢٣٥ – ٢٤٠ من طبعة مكتبة الجندي .

بل إن الغزالي يقرر أن السلف فسروا الآيات والأحاديث المتشابهة تفسيراً مجازياً وليس جسمياً ولا عضوياً فيقرر أن السلف فهموا من اليد ما يفهمه العربي من وضع الأمير يده على المدينة ولو كان مقطوع اليد.

ومن الغريب أن الإمام الغزالي يقول ذلك وهو بصدد بيان مذهب السلف فيقول: " حقيقة مذهب السلف وهو الحق عندنا أن كل من بلغه حديث من هذه الأحاديث من عوام الخلق يجب عليه سبعة أمور التقديس ثم التصديق ثم الاعتراف بالعجز ثم السكوت ثم الإمساك ثم الكف ثم التسليم لأهل المعرفة.

ثم يفصل القول في التقديس عند السلف فيقول: " التقديس معناه أنه إذا سمع اليد والإصبع، وقوله صلى الله عليه وسلم " إن الله خمر طينة آدم بيده " [(١)]، وأن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن " [(٢)].

فينبغي أن يعلم أن اليد تطلق لمعنيين: أحدهما هو الوضع الأصلي وهو عضو مركب من لحم وعظم وعصب واللحم والعظم جسم مخصوص وصفات مخصوصة وأعني بالجسم عبارة عن مقدار له طول وعرض وعمق يمنع غيره من أن يوجد بحيث هو إلا بأن يتنحى عن ذلك المكان[(٣)].

وقد يستعار هذا اللفظ أعني اليد لمعنى آخر ليس ذلك المعنى بجسم أصلاً كما يقال البلدة في يد الأمير فإن ذلك مفهوم، وإن كان الأمير مقطوع اليد مثلاً، فعلى العامي وغير العامي أن يتحقق قطعاً ويقيناً أن الرسول لم يرد بذلك جسماً هو عضو مركب من لحم ودم وعظم وأن ذلك في حق الله تعالى محال وهو عنه مقدس فإن خطر بباله أن الله جسم مركب من أعضاء فهو عابد صنم فإن كل جسم مخلوق وعبادة المخلوق كفر وعبادة الصنم كانت كفراً لأنه مخلوق فمن عبد جسماً فهو كافر بإجماع الأئمة السلف منهم والخلف.

---

(١) الذي في الصحيح " خلقك الله بيده " أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب قول الله تعالى: (وعلم آدم الأسماء كلها) انظر عمدة القاري ١٨ / ٨٢ .

(٢) سبق تخريجه .

(٣) الغزالي في كتابه إلجام العوام عن علم الكلام ص ٣ طبعة القاهرة ١٩٣٢ .

ومن نفى الجسمية عنه وعن يده وإصبعه فقد نفى العضوية واللحم والعصب وقدس الرب جل جلاله عما يوجب الحدوث ليعتقد بعده أن معنى من المعاني ليس بجسم ولا عرض في جسم يليق ذلك المعنى بالله تعالى، فإن كان لا يدري ذلك ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلاً لمعرفته تأويله، ومعناه ليس بواجب عليه بل واجب عليه ألا يخوض فيه.

مثال آخر: إذا قرع سمعه النزول في قوله صلى الله عليه وسلم [١]: " ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا " فالواجب عليه أن يعلم أن النزول اسم مشترك قد يطلق إطلاقاً يفتقر فيه إلى ثلاثة أجسام جسم عال وهو مكان لساكنه وجسم سافل، وجسم متنقل من السافل إلى العالي ومن العالي إلى السافل، فإن كان من أسفل إلى علو سمي صعوداً وعروجاً ورقياً، وإن كان من علو إلى أسفل سمي نزولاً وهبوطاً، وقد يطلق على معنى آخر ولا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسم كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزۡوَٰجٖ﴾ وما رؤى البعير والبقر نازلاً من السماء بالانتقال، بل هي مخلوقة في الأرحام ولإنزالها معنى لا محالة، كما قال الشافعي رضي الله عنه: دخلت مصر فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت ثم نزلت فلم يرد انتقال جسده إلى أسفل.

فتحقق المؤمن قطعاً أن النزول في حق الله تعالى ليس بالمعنى الأول وهو انتقال شخص وجسد من علو إلى أسفل فإن الشخص والجسد أجسام والرب جل جلاله ليس بجسم، فإن خطر له أنه إن لم يرد هذا فما الذي أراده ؟ فيقال له أنت إذا عجزت عن فهم نزول البعير من السماء فأنت عن فهم نزول الله تعالى أعجز فليس هذا بعشك فادرجي واشتغل بعبادتك أو حرفتك واسكت واعلم أنه أريد به معنى من المعاني التي يجوز أن يراد بالنزول في لغة العرب ويليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته، وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته " [٢].

مثال آخر: إذا سمع لفظ الفوق في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ فليعلم أن الفوق اسم مشترك يطلق لمعنيين: أحدهما نسبة جسم إلى جسم بأن يكون أحدهما أعلى والآخر أسفل يعني أن الأعلى من جانب رأس الأسفل، وقد يطلق

(١) الغزالي في إلجام العوام ص ٥ .

(٢) الغزالي في المصدر السابق ص ٥ .

لفظ الفوق لفوقية الرتبة وبهذا المعنى يقال الخليفة فوق السلطان والسلطان فوق الوزير وكما يقال العلم فوق العلم.

والأول يستدعي جسماً ينسب إلى جسم، والثاني لا يستدعيه، فليعتقد المؤمن قطعاً أن الأول غير مراد وأنه على الله تعالى محال فإنه من لوازم الأجسام أو لوازم أعراض الأجسام وإذا عرف نفي هذا المحال فلا عليه إن لم يعرف ماذا أريد، فقس على ما ذكرناه ما لم نذكره "[(١)].

فالغزالي يقرر هنا أن السلف فسروا الآيات والأحاديث المتشابهة تفسيراً مجازياً وليس جسمياً ولا عضوياً وأنهم لم يفسروا الفوقية بالجهة أو ما في معناها بل أشار إلى أن اليد ليست بالنسبة لله تعالى يداً او عضواً بل هي كما يقال وضع الأمير يده على المدينة.

والنزول ليس هو إلا كقول الشافعي نزلت ثم نزلت، ويقول في الفوقية إنها فوقية الرتبة، والغزالي بذلك يقرب الألفاظ ذلك التقريب الفكري المستقيم[(٢)]، الذي يتفق مع طبيعة اللغة العربية التي نزل بها القرآن الكريم ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾، فقد سلك فيه أساليب العرب في تخاطبهم وكلامهم ومحادثاتهم من التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز وغير ذلك من الوجوه البيانية.

والتأويل يشبه إلى حد كبير موضوعات علم البيان من مجاز وكناية واستعارة وتلك الأنواع البلاغية لا تفسر إلا عن طريق صرف اللفظ عن ظاهرها إلى المقصود من ورائها وهذا هو التأويل بعينه.

ومع ذلك فإن الغزالي يذهب في إلجام العوام إلى أن التأويل إذا وقع من العامي فهو حرام وإذا كان من العالم مع العامي فهو ممنوع لأنه عرضه لخطر الهلاك[(٣)]، ويوضح منهجه في النصوص التي يوهم ظاهرها التشبيه والتجسيم عندما سئل عن معنى قوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ﴿٥﴾ ﴾ وقوله صلى الله عليه وسلم " ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا " فيقول:

---

(١) الغزالي في إلجام العوام ص ٦ .

(٢) الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه ابن تيمية ص ٢٩٣ طبعة دار الفكر العربي القاهرة ١٩٧٧.

(٣) الإمام الغزالي في إلجام العوام ص ١٠ طبعة ١٩٣٢ .

" الكلام على الظواهر الواردة في هذا الباب طويل ولكن نذكر منهجاً في هذين الظاهرين يرشد إلى ما عداه وهو أنا نقول: الناس في هذا فريقان: عوام وعلماء، والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات بل ينزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه ويدل على الحدوث وتحقق عندهم أنه موجود ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾.

وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها وقيل ليس هذا بعشكم فادرجوا فلكل علم رجال ويجاب بما أجاب به مالك بن أنس رضي الله عنه بعض السلف حيث سئل عن الاستواء فقال " الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والسؤال عنه بدعة والإيمان به واجب " وهذا لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات.

أما مقام العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه ولست أقول إن ذلك فرض عين إذ لم يرد به تكليف بل التكليف التنزيه عن كل ما يشبهه بغيره، فأما معاني القرآن فلم يكلف الأعيان فهم جميعها أصلاً، ولكن لسنا نرتضي قول من يقول إن ذلك من المتشابهات كحروف أوائل السور، فإن حروف أوائل السور ليست موضوعة باصطلاح سابق للعرب للدلالة على المعاني، ومن نطق بحروف وهن كلمات لم يصطلح عليها فواجب أن يكون معناه مجهولاً إلا أن يعرف ما أردته فإذا ذكره صارت تلك الحروف كاللغة المخترعة من جهته "[(١)].

ومع أن الغزالي يرى أن للعلماء الخوض في هذه التأويلات إلا أنه يرى أيضاً عدم توسعهم في ذلك فيقول: " ينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع "[(٢)].

الكف عن تعيين التأويل:

ويجب أيضاً الكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإن الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله صلى الله عليه وسلم بالظن والتخمين خطر، فإنما تعلم مراد المتكلم

(١) الإمام الغزالي الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥٢ – ٥٣ طبعة مكتبة الجندي .
(٢) الإمام الغزالي في فيصل التفرقة ص ١٨٨ طبعة ١٩٦١ .

بإظهاره مراده فإذا لم يظهر فمن أين تعلم مراده إلا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحداً فيتعين الواحد بالبرهان.

ولكن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير، فمتى ينحصر ذلك ؟ فالتوقف في التأويل أسلم، مثاله: إذا بان لك أن الأعمال لا توزن وورد الحديث بوزن الأعمال ومعك لفظ الوزن ولفظ العمل وأمكن أن المجاز لفظ العمل وقد كنى به عن صحيفة العمل التي هي محله حتى توزن صحائف الأعمال، واحتمل أن يكون المجاز هو لفظ الوزن وقد كنى به عن ثمرته وهو تعريف مقدار العمل إذ هو فائدة الوزن، والوزن والكيل أحد طرق التعريف.

فحكمك الآن أن المؤول لفظ العمل دون الوزن أو الوزن دون العمل من غير استرواح فيه إلى عقل أو نقل – أي من غير رجوح فيه إلى عقل أو نقل يستريح المرء إليه – حكم على الله وعلى مراده بالتخمين، والتخمين والظن جهل وقد رخص فيه لضرورة العبادات والأعمال والتعبدات التي تدرك بالاجتهاد، وما لا يرتبط به عمل إنما هو من قبيل العلوم المجردة والاعتقادات، فمن أين يتجاسر فيها على الحكم بالظن ؟

وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات والعاقل فيه بين أن يحكم بالظن وبين أن يقول أعلم أن ظاهره غير مراد إذ فيه تكذيب للعقل، وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة إلى أن أدري إذ لا يتعلق به عمل ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين، ولست أرى أن احكم بالتخمين.

وهذا أسلم وأصوب عند كل عاقل وأقرب إلى الأمن في القيامة إذ لا يبعد أن يسأل في القيامة ويطالب ويقال حكمت علينا بالظن ولا يقال له: لِمَ لمْ تستنبط مرادنا الخفي الغامض الذي لم يؤمر فيه بعمل ؟ وليس عليك فيه من الاعتقاد إلا الإيمان المطلق والتصديق المجمل، وهو ان يقول ﴿ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَاۗ ﴾.

فهذه المطالب في القيامة بعيدة وإن كانت فالجواب عنها أسهل ولأجله قال الإمام مالك رضي الله عنه لما سئل عن الاستواء " الاستواء معلوم والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة " (١).

(١) الإمام الغزالي في قانون التأويل ص٥٠ – ٥٢ طبعة الأزهر وص ٢٤٠ – ٢٤٢ طبعة مكتبة الجندي.

الإمام الرازي (ت٦٠٦هـ):

لقد كان للإمام الغزالي أثره الواضح على تلميذه الإمام الرازي وخصوصاً في هذه المسألة التي نبحثها، فالرازي قد تلقى أصول قانونه في التأويل عن الغزالي غير أنه فصّل مجملها وزادها إيضاحاً.

وإذا كان الإمام الغزالي يرى أن التأويل ضرورة لابد منها لجميع الفرق الإسلامية[١]، فإن الرازي يجعل من ذلك عنواناً لمقدمة القسم الثاني من كتابه (أساس التقديس) فيقول: " المقدمة في بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظاهر القرآن والأخبار " [٢].

ويقول في المطالب العالية: " إن آيات التشبيه كثيرة لكنها لما كانت معارضة بالدلائل العقلية لا جرم أو جبنا صرفها عن ظواهرها " [٣].

والذي جعل الرازي يوجب صرف هذه النصوص عن ظواهرها هو " أن كل إنسان مسلم إذا أخذ النصوص التي أخبرت عنها الآيات والأحاديث وفسر معناها ظاهرياً يجد نفسه في تخيله لتلك المعاني مضطراً إلى التسليم بالتشبيه والتجسيم، ومن أجل ذلك نجد الرازي قد خصص القسم الثاني من كتابه (أساس التقديس) للتأكيد بأن حل مشكلة تخيل الإنسان المسلم للصفات الخبرية لا يكون إلا بتأويل نصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

ولتوضيح سلامة هذه الطريقة لتصور صفات الله تعالى استعرض الرازي ما ورد في القرآن الكريم من آيات تصف الوجه والعين والجنب الواحد والأيدي والساق الواحدة في صفات الله تعالى ثم قال: " فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيد كثيرة وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصاً أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة " [٤].

---

(١) الإمام الغزالي في فيصل التفرقة ص١٨٤ طبعة ١٩٦١م .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص١٠٥ طبعة الكليات الأزهرية بدون تاريخ .

(٣) الرازي في المطالب العالية ٩ / ١١٦ طبعة دار الكتاب العربي بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

(٤) الرازي في أساس التقديس ص ١٠٥ .

وبعد أن يذكر بعض الآيات والأحاديث ويبين أنه لا يمكن أن يكون المراد منها ظاهرها يقول: " فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لابد منه لكل عاقل.. . وعند هذا قال المتكلمون: لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى منزه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار محملاً صحيحاً لئلا يصير ذلك سبباً للطعن فيها "(١).

أما المحمل الصحيح الذي يرتضيه الرازي فيبينه بقوله:" اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى مثل المكر والغضب والاستهزاء والحياء.. إلخ، والقانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معه في البداية وآثار تصدر عنه في النهاية، مثاله إن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والأثر الحاصل منه في النهاية إيصال الضرر إلى المغضوب عليه فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض وقس الباقي عليه " (٢).

ويسمي ذلك قانوناً كلياً ويزيده إيضاحاً بقوله: " القانون الكلي في أمثال هذه الصفات أن كل صفة ثبتت للعبد مما يختص بالأجسام إذا وصف الله تعالى بذلك فهو محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض، مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولها مبدأ ونهاية، أما البداية فيها فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إلى القبيح، وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل، فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته، بل المراد هو ترك الفعل الذي منتهاه وغايته.

وكذلك الغضب له مبدأ وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو إيصال العقاب إلى المغضوب عليه، فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد هو ذلك المبدأ – أعني غليان

(١) الرازي في المصدر السابق ص ١٠٩ تحقيق د. السقا .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١ / ١٩٧ – ١٩٨ .

القلب وشهوة الانتقام – بل المراد تلك النهاية وهي إنزال العقاب فهذا هو القانون" [١]" الكلي في هذا الباب" [٢].

والرازي يتمسك بهذا القانون ويذكره في أكثر من موضع [٣].

فالرازي يرفض بإصرار قبول الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الواردة في الصفات الإلهية بمعناها الظاهري أو النصي وينادي دائماً بأنه لابد من التأويل.

سبب تمسك الرازي بالتأويل:

ولكن ما الذي جعله يصر على التأويل ؟

لعل ذلك ناشئ عن استفحال أمر المشبهة في زمانه [٤].

وقد أوضح الرازي نفسه الظروف المحيطة بمشكلة التأويل في زمانه فقال: " اعلم أن ذكر هذه المتشابهات – النصوص الموهمة للتشبيه – صار شبهة عظيمة للخلق في الإلهيات.. لأن المصدقين بالقرآن اعتقدوا في الله اعتقادات باطلة حتى صاروا جاهلين بالله تعالى وواصفين له سبحانه وتعالى بما ينافي الإلهية والقدم" [٥]. وقد حدد الرازي خصومه في هذا الباب فقال " خصومنا في هذا الباب إما الكرامية وإما الحنابلة " [٦].

أما الكرامية فكان بينه وبينهم خصومات عنيفة " فينال منهم وينالون منه سباً وتكفيراً حتى قيل إنهم سموه فمات " [٧].

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص ١٩١ – ١٩٢ .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٢ / ٥٣٥ .

(٣) انظر على سبيل المثال مفاتيح الغيب ١/١٩٧ – ١٩٨، ٢ / ٥٣٥، وأيضاً أساس التقديس ص١٩١ – ١٩٢ .

(٤) عبد العزيز المجذوب في كتابه الرازي من خلال تفسيره ص١١٥ طبعة تونس ١٩٨٠ .

(٥) الرازي في أساس التقديس ص ٢٤٧ .

(٦) الرازي في أساس التقديس ص ١٩ والمطالب العالية ٩ / ٢٢١ .

(٧) ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب ٥ / ٢١ طبعة دار الآفاق بيروت، بدون تاريخ، وأيضاً ابن كثير في البداية والنهاية ١٣ / ٥٥ .

وأما الحنابلة فقد وصلت خصومته معهم إلى درجة أنهم " كانوا يكتبون له قصصاً تتضمن شتمه ولعنه وغير ذلك من القبيح " (١).

وسبب خصومة الرازي لهما هو النزعة التجسيمية التي تسيطر عليهما.

فالكرامية: أصحاب محمد بن كرام الذي بدأ صفاتياً ثم غلا في إثبات الصفات حتى انتهى فيها إلى التشبيه والتجسيم ودعا أتباعه إلى تجسيم معبوده ونص أنه على العرش استقراراً وعلى أنه بجهة فوق ولا يمكن هذا إلا لجسم فأعلن ابن كرام والكرامية من بعده جميعاً أن الله جسم لا كالأجسام " (٢).

أما الحنابلة: فقد قال عنهم ابن الجوزي الحنبلي(ت٥٩٧ هـ): " ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا أن الله سبحانه وتعالى خلق آدم على صورته فأثبتوا له صورة ووجهاً زائداً على الذات وعينين وفماً ولهوات وأضراساً وأضواء بوجهه هي السبحات ويدين وأصابع وكفاً وخنصراً وإبهاماً وصدراً وفخذاً وساقين ورجلين وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس وقالوا يجوز أن يَمُسّ ويُمَسّ ويُدني العبد من ذاته.

وقال بعضهم ويتنفس ثم إنهم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل.. وكلامهم صريح في التشبيه، ثم يقول: لا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي – الإمام أحمد – ما ليس منه فلقد كسبتم هذا المذهب شيناً قبيحاً حتى صار لا يقال عن حنبلي إلا مجسم " (٣).

ومن هنا كان اختيار الرازي طريقة التأويل كمنهج عقلي يبتعد به عن مشكلات التشبيه والتجسيم التي تفرضها النصوص.

---

(١) الصفدي في الوافي بالوفيات ٤ / ٢٥٠ .

(٢) انظر: البغدادي في الفرق بين الفرق ص٢١٦ طبعة دار التراث بدون تاريخ، والإسفراييني في التبصير في الدين ص٦٤ طبعة ١٩٤٠، والشهرستاني في الملل والنحل ١ / ٩٩ تحقيق: د/ بدران، ود/ النشار في نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ص ٦١٩ .

(٣) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه بتحقيق الشيخ الكوثري ص ٧ – ١٠ طبعة ١٩٩١م، وأيضاً ص ٩٧ – ١٠٢ طبعة عمان الأردن بتحقيق الشيخ حسن السقاف طبعة ١٩٩٢م .

وطريقة التأويل التي يراها الرازي لفهم معاني الصفات الإلهية تتمثل في الاعتراف بثبوت أمور لا يمكن للعقل أن يصل إلى تصور حقيقتها [١]، لأن العقل يعجز عن تصور وجود موجود يتصف بصفات لا تختص بشيء من تصورات الإنسان الحسية

ويعلل الرازي هذا العجز بسبب طبيعة العقل الإنساني فيقول: " إن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات " [٢].

ولذا فإن قضية تصور الإنسان لحقيقة الصفات الإلهية تبقى قضية خاصة تتباين وتتمايز بقدر طاقة الإنسان في تجريد الحقائق عن التصورات الحسية، وهذه ملكة عقلية يختلف فيها العقلاء.

واختلاف العقول الإسلامية في مدى قدرتها على تجريد التصورات الحسية حول معاني الصفات الإلهية المنصوص عليها في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية يدل على سعة الشقة في التصور [٣].

ونتيجة لذلك يمكن القول بأن الغموض هو الطبيعة الأساسية التي تنطبع بها مباحث الصفات الإلهية فيقتضي ذلك حيرة العقل عندما يحاول تحديد العلاقة بين الصفات والذات الإلهية، ولقد بيّن الرازي مدى غموض هذه المباحث حين قال: " إن الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام السفلية والعلوية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون – أي يجد لها قانوناً يهتدي به إلى معرفة معنى صفاتها – ولكن إذا ما أراد أن ينتقل إلى معرفة الربوبية وجب أن يستحدث لنفسه فطرة أخرى وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات " [٤].

---

(١) د. عمر التركي في الذات الإلهية عند الرازي ص ٢٢٦ .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص ١٧ .

(٣) د . عمر التركي في الذات الإلهية عند الرازي ص ٢٢٩، وهذا الكتاب في أصله رسالة دكتوراه قدمت لكلية الآداب بتونس .

(٤) الرازي في أساس التقديس ص ٢٦ طبعة ١٩٨٦م .

نقد ابن تيمية للرازي:

لقد هاجم ابن تيمية الرازي هجوماً عنيفاً فقال: " إن هذا الكلام أشبه بكلام أهل الجهل والضلال ومن لا يدري ما يخرج منه من المقال من كلام أهل العقل والعلم والبيان وهو أشبه بكلام جهال القصص والمغالطين من كلام العلماء المجادلين بالحق. ثم يقول: ما معنى قوله: فليستحدث لنفسه فطرة أخرى والفطرة هي الخلقة التي فطر الله عباده عليها ؟ أيريد أن يبدل خلقته وما فيها من قوى الإدراك والحركة ؟ وهذا غير مقدور للبشر فإن الله تعالى فطر عباده على ذلك، أم يريد أن يترك ما فطر عليه من المعارف والعلوم، ويستحدث لنفسه معارف تخالف ذلك – وهذا هو الذي يصلح أن يريده – فهذا أمر بتبديل فطرة الله تعالى التي فطر عليها عباده وهي طريقة المبتدعة المبدلين لفطرة الله تعالى وشرعته كما قال النبي صلى الله عليه وسلم " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ".

ثم ينتهي ابن تيمية إلى أن تبديل فطرة الله تعالى بفطرة أخرى من أعظم تبديل الفطرة في العلوم والأعمال، وذلك من تبديل دين الله " (١).

رأي الباحث:

أولاً: بداية نستبعد هذه الألفاظ التي لا تتصل بموضوعية البحث مثل قول ابن تيمية " إن هذا الكلام أشبه بكلام أهل الجهل والضلال ومن لا يدري ما يخرج منه من المقال من كلام أهل العقل والعلم والبيان وهو أشبه بكلام جهال القصص والمغالطين من كلام العلماء المجادلين "(٢).

ثانياً: أرى أن ابن تيمية قد ابتعد تماماً عما يريده الرازي فلا هو يريد أن يغير فطرة الله ولا السياق الذي ورد فيه نص الرازي يؤيد ما فهمه ابن تيمية.

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية ١ / ٣٦٩ – ٣٧٨ طبعة مؤسسة قرطبة، بدون تاريخ .

(٢) ابن تيمية المصدر السابق .

ولست أدري لماذا توقف ابن تيمية عند عبارة الرازي " وجب أن يستحدث فطرة أخرى " ولم يضم إليها قول الرازي بعد ذلك مباشرة " وعقلاً آخر بخلاف العقل الذي به اهتدى إلى معرفة الجسمانيات.

ولا شك أن ضم عجز العبارة إلى صدرها هو الذي يجعلنا نرى أن ما يقصده الرازي من استحداث عقل آخر هو اكتساب العقل النوراني – أي الذي أشرقت فيه الأنوار الإلهية – الذي يصل إليه الإنسان بواسطة الرياضة الروحية.

ذلك أن الرازي يرى أن " العلوم الكسبية التي لا تكون حاصلة في جوهر النفس ابتداء لابد – للإنسان – من طريق يتوصل به إلى اكتساب تلك العلوم، وهذا الطريق على قسمين:

الأول: أن يتكلف الإنسان تركب تلك العلوم البدهية النظرية حتى يتوصل بتركبها إلى استعلام المجهولات، وهذا الطريق هو المسمى بالنظر والتفكر والتدبر والتأمل والاستدلال، وهذا النوع من تحصيل العلوم هو الطريق الذي لا يتم إلا بالجهد والطلب.

النوع الثاني: أن يسعى الإنسان بواسطة الرياضات والمجاهدات في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة، فإذا قويت القوة العقلية وأشرقت الأنوار الإلهية في جوهر العقل وحصلت المعارف وكملت العلوم من غير واسطة سعي وطلب في التفكير والتأمل وهذا هو المسمى بالعلوم اللدنية " (١).

وإذن فالمقصود من استحداث فطرة أخرى وعقل آخر هو سعي الإنسان في أن تصير القوى الحسية والخيالية ضعيفة حتى تشرق الأنوار الإلهية في جوهر العقل، لأن " الصفات الإلهية حقائق ثابتة تخرج عن نطاق أحكام العقل البحت ولكن مع الوجدان يمكن للإنسان أن يدرك بواطن هذه الحقائق الثابتة الموجودة، فموقف الرازي من الصفات يقوم على الاهتمام بالجانب الذوقي من الإنسان فتفتح للألباب المؤمنة أبواب مغاليق هذه البواطن التي لا يحيط بها العقل "(٢).

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٠ / ٣٥٠ – ٣٥١ .

(٢) د . عمر التركي في كتابه الذات الإلهية عند الرازي ص ٢٣٤ .

ثالثاً: ما يريده الرازي ظاهر من قوله إن " الإنسان إذا تأمل في أحوال الأجرام العلوية والسفلية وتأمل في صفاتها فذلك له قانون.. . إلخ " [(١)].

فالرازي هنا يريد أن يقول إن قانون المحسوسات لا يطبق في حق الله سبحانه فلا يقال هو في جهة أو لا جهة لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصاف بهذه البدائل، فلو قلت إن الحجر ليس بعالم ولا جاهل لكنت صادقاً فيما تقول لأن الحجر ليس يقبل للاتصاف بأحد المتقابلين [(٢)].

وقياساً على ذلك فلا يقال أصلاً إنه تصح الإشارة إليه أو لا تصح الإشارة إليه ولا يقال: إنه في زمان أو ليس في زمان لأن ذاته تعالى غير قابلة للاتصاف بهذه البدائل أصلاً وابتداء [(٣)].

وأخيـراً:

فإن نزعة الرازي الصوفية تظهر بوضوح لكل من يقرأ تفسيره ولا أظنها تغيب عن فطنة القارئ حتى من غير المتخصصين فما بالك بإمام كبير مثل ابن تيمية ؟

إن هذه النزعة الصوفية أو الذوقية عند الرازي هي التي تفسر لنا ما يقصده الرازي باستحداث فطرة أخرى وعقل آخر.

وهذه النزعة أيضاً لا يمكن التعبير عنها باللسان وتكون نسبتها إلى غيرها كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه على حد تعبير الرازي حيث يقول: " اعلم أن هذه الدقائق التي أظهرناها في هذه المواضع لها درجتان:

إحداهما: أن يصل الإنسان إليها بمقتضى الفكر والروية والتأمل والتدبر.

---

(١) الرازي في كتابه أساس التقديس ص ٢٦ طبعة ١٩٨٦م .

(٢) الآمدي في كتابه غاية المراد في علم الكلام ص ١٩٩ – ٢٠٠، بتحقيق د / حسن عبد اللطيف، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٧١م .

(٣) الدكتور محمد عبد التواب يوسف في رسالته للدكتوراه قضية دفع المعارض العقلي في الفكر الإسلامي ص ٢٨٩ مخطوطة بمكتبة جامعة الأزهر تحت رقم ٣٦٣٥ . وقد نقل هذا النص عن الدكتور محمد عبد الفضيل من مذكرة مخطوطة لم تطبع كما قال .

والدرجة الثانية: أن تتفق لنفس الإنسان قوة ذوقية وحالة وجدانية لا يمكن التعبير عنها وتكون نسبة الإدراك مع الذوق إلى الإدراك لا مع الذوق كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه " (١).

سادساً: الإمام ابن يتيمة (ت ٧٢٨ هـ):

يرى ابن تيمية " أن لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك، وتخصيص لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين، فأما الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة وغيرهم فلا يخصون لفظ التأويل بهذا المعنى بل يريدون التأويل بالمعنى الأول أو الثاني "(٢).

فابن تيمية يرفض التأويل بالمعنى الثالث فيقول"هذا الاصطلاح لم يكن بعد عرف في عهد الصحابة بل ولا التابعين بل ولا الأئمة الأربعة ولا كان التكلم بهذا الاصطلاح معروفاً في القرون الثلاثة بل ولا علمت أحداً فيهم خص لفظ التأويل بهذا " (٣).

أما الذي يرتضيه ابن تيمية فهو التأويل بالمعنى الأول والثاني – أما التأويل بالمعنى الأول – الذي يراد به ما يؤدي الأمر إليه – فهو معنى التأويل في الاستعمال القرآني (٤)– كما سبق أو أوضحناه (٥)–.

وإن كان ابن تيمية يذهب إلى أبعد من ذلك إذ يقول: " وأما الإخبار فتأويله عين الأمر المخبر به إذا وقع وليس تأويله فهم معناه " (٦).

---

(١) الرازي في تفسيره " مفاتيح الغيب " عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ ٣٠/ ٣٦٤ .

(٢) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٤، ٥ / ٢٣٤، ٢٣٥، ٧ / ٣٢٨، بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، وأيضاً الرسالة التدمرية ص٣٣ وأيضاً ٣ / ٥٤ من مجموع الفتاوى بدون تاريخ، وأيضاً رسالة الإكليل ص٢٠ طبعة قصي الخطيب بدون تاريخ وأيضاً ٢٨٩/١٣ من مجموع الفتاوى .

(٣) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص١٢٦ .

(٤) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٤ .

(٥) انظر ص (   ) وما بعدها من هذا الفصل .

(٦) ابن تيمية في رسالة الإكليل ص ١٠ وأيضاً ١٣ / ٢٧٨ من مجموع فتاوى ابن تيمية .

وابن تيمية هنا يشير إلى كلمة التأويل في القرآن ومعناها هو عين المخبر به وليس معناها الشرح والتفسير، يقول ابن تيمية: " وقد جاء اسم التأويل في القرآن في غير موضع وهذا معناه"(١).

وقد أخذ ابن تيمية هذا المعنى من قوله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِۦ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُۥ﴾ (٢) فيقول: " أي كذبوا بالقرآن الذي لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ففرق بين الإحاطة بعلمه وبين إتيان تأويله فتبين أنه يمكن أن يحيط أهل العلم والإيمان بعلمه ولما يأتهم تأويله فإن الإحاطة بعلمه معرفة معاني الكلام على التمام وإتيان التأويل نفس وقوع المخبر به وفرق بين معرفة الخبر وبين المخبر به، فمعرفة الخبر هي معرفة تفسير القرآن ومعرفة المخبر به هي معرفة تأويله " (٣).

ويشرح ابن تيمية ذلك بقوله: " معرفة تفسير اللفظ ومعناه وتصور ذلك في القلب غير معرفة الحقيقة الموجودة في الخارج المرادة بذلك الكلام، فإن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان ووجود في اللسان ووجود في البيان، فالكلام لفظ له معنى في القلب ويكتب ذلك اللفظ بالخط فإذا عرف الكلام وتصور معناه في القلب وعبر عنه باللسان فهذا غير الحقيقة الموجودة في الخارج وليس كل من عرف الأول عرف عين الثاني. مثال ذلك: أن أهل الكتاب كانوا يعلمون ما في كتبهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم وخبره ونعته وهذا معرفة الكلام ومعناه وتفسيره، وتأويل ذلك هو نفس محمد المبعوث فالمعرفة بعينه معرفة تأويل ذلك الكلام، وكذلك الإنسان قد يعرف الحج والمشاعر كالبيت ومنى وعرفة والمزدلفة ويفهم معنى ذلك ولا يعرف الأمكنة حتى يشاهدها فيعرف أن الكعبة المشاهدة المذكورة في قوله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ وكذلك الرؤيا يراها الرجل ويذكر له العابر تأويلها فيفهمه ويتصوره مثل أن يقول هذا يدل على أنه كان كذا ويكون كذا وكذا، ثم إذا كان كذا فهو تأويل الرؤيا وليس تأويلها نفس علمه وتصوره وكلامه ولهذا قال يوسف الصديق ﴿هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰيَ مِن قَبْلُ﴾(٤).

---

(١) المصدر السابق ص ١٠، ٢٧٨ .

(٢) سورة يونس: ٣٩ .

(٣) ابن تيمية: المصدر السابق ص١٤، ١٥، ١٣ / ٢٨٣ من مجموع الفتاوى .

(٤) سورة يوسف: ١٠٠ .

وقال: ﴿ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِۦٓ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِۦ قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ﴾ (١).

فقد أنبأهما بالتأويل قبل أن يأتي التأويل وإن كان التأويل لم يقع بعد وإن كان لا يعرف متى يقع، فنحن نعلم تأويل ما ذكر الله في القرآن من الوعد والوعيد وإن كنا لا نعرف متى يقع هذا التأويل المذكور في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ ﴾ (٢) (٣).

فقوله ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ﴾ أي ما وعدوا به من العذاب والنكال والجنة والنار. وقوله ﴿ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُۥ ﴾ أي يوم القيامة (٤).

وهذا معنى قول ابن تيمية " فنحن نعلم تأويل ما ذكر الله في القرآن من الوعد والوعيد وإن كنا لا نعرف متى يقع هذا التأويل " (٥).

ويرى ابن تيمية أن ما استأثر الله بعلمه لا يكون في الأمر والنهي وإنما يكون في بعض الأخبار، لأنه – كما يرى – لابد من فعل المأمور وترك المحظور وذلك لا يمكن إلا بعد العلم به، ولذلك لم يرد في القرآن ما يقتضي أن في الأمر متشابهاً والمتشابه لا يكون إلا في الخبريات إما عن الله وإما عن الآخرة، فما وعد الله به عباده المؤمنين لا تعلمه نفس هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وكذلك وقت الساعة لا يعلمه إلا الله، وكذلك كيفيات ما يكون فيها من الحساب والصراط والميزان والحوض والثواب والعقاب لا يعلم كيفيته إلا الله فإنه لم يخلق بعد حتى تعلمه الملائكة ولا له نظير مطابق من كل وجه حتى يعلم به فهو من التأويل المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، وكذلك ما أخبر الله به عن نفسه مثل استوائه على عرشه وسمعه وبصره وكلامه وغير ذلك، فإن كيفيات ذلك لا يعلمها إلا الله (٦).

---

(١) سورة يوسف: ٣٧ .

(٢) سورة يونس: ٣٩ .

(٣) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٤٢ – ١٤٣، والإكليل ص ١٥ .

(٤) ابن كثير في تفسيره ٢ / ٢٢٠ .

(٥) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص١٤٣، والإكليل ص ١٥ .

(٦) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٠٤، ١٠٧، ١١٤ .

يقول ابن تيمية: " فالكيفية هي التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وأما نفس المعنى الذي بينه الله فيعلمه الناس كل على قدر فهمه " (١).

أما التأويل بالمعنى الثاني وهو أنه يرادف التفسير فيعني بذلك حمل الألفاظ على ظواهرها المتعارفة لغة.

ويرى ابن تيمية أن الظاهر هنا له معنى في حق الله يغاير معناه في حق العباد " فإن الله لما أخبر أنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره وأن ظاهر ذلك مراد،كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمه كعلمنا وقدرته كقدرتنا، وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقة قادر حقيقة لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير كذلك إذا قالوا في قوله تعالى: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ (٢) وقوله: ﴿رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ﴾ (٣) ، وقوله : ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (٤) أنه على ظاهره لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواء كاستواء المخلوق ولا حباً كحبه ولا رضا كرضاه" (٥).

وقد شرح هذا المعنى شرحاً وافياً ودعم فكرته بآيات كثيرة من القرآن الكريم حيث قال: "إذا كان من المعلوم بالضرورة أن في الوجود ما هو قديم واجب بنفسه وما هو محدث ممكن يقبل الوجود والعدم، فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا في غيره، فلا يقول عاقل إذا قيل إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود: أن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود لأنه ليس في الخارج شيء موجود غيرهما يشتركان فيه، بل

---

(١) ابن تيمية المصدر السابق ص ١٠٨ .

(٢) سورة المائدة: ٥٤ .

(٣) سورة البينة: ٨ .

(٤) سورة يونس: ٣٠ .

(٥) الرسالة التدمرية لابن تيمية ص ٢٨ وأيضاً ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية ٣ / ٤٦ .

الذهن يأخذ معنى مشتركاً كلياً هو مسمى الاسم المطلق، وإذا قيل هذا موجود وهذا موجود فوجود كل منهما يخصه لا يشركه فيه غيره مع أن الاسم حقيقة في كل منهما "(١).

ثم يذكر بعض آيات من القرآن تؤيد ما يذهب إليه فيقول: " سمى الله نفسه حياً فقال: ﴿ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَىُّ ٱلْقَيُّومُ ﴾ (٢)، وسمى بعض عباده حياً فقال: ﴿يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ﴾ (٣)، وليس هذا الحي مثل هذا الحي، لأن قوله (الْحــي) اسم لله مختص به، وقوله: ﴿ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ ﴾ اسم للحي المخلوق مختص به وإنما يتفقان إذا أطلقا وجردا عن التخصيص ولكن ليس للمطلق مسمى موجود في الخارج، ولكن العقل يفهم من المطلق قدراً مشتركاً بين المسميين، وعند الاختصاص يقيد ذلك بما يتميز به الخالق عن المخلوق والمخلوق عن الخالق، ولابد من هذا في جميع أسماء الله وصفاته يفهم منها ما دل عليه الاسم بالمواطأة والاتفاق وما دل عليه بالإضافة والاختصاص المانعة من مشاركة المخلوق للخالق في شيء من خصائصه سبحانه وتعالى.

وكذلك سمى الله نفسه ﴿ عَلِيمًا حَلِيمًا ﴿٥١﴾ ﴾ (٤)، وسمى بعض عباده حليماً فقال ﴿ فَبَشَّرْنَٰهُ بِغُلَٰمٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾ ﴾ (٥) يعني إسماعيل، وسمى آخر عليماً فقال: ﴿وَبَشَّرُوهُ بِغُلَٰمٍ عَلِيمٍ ﴿٢٨﴾ ﴾ (٦) يعني إسحاق وليس العليم كالعليم ولا الحليم كالحليم.

وسمى نفسه سميعاً بصيراً فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ﴾(٧)، **وسمى بعض** عباده سميعاً بصيراً فقال: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾ ﴾(٨)،

---

(١) ابن تيمية: الرسالة التدمرية ص ٨، ٣ / ١٠ من مجموع الفتاوى .
(٢) سورة البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢ .
(٣) سورة يونس: ٣١ .
(٤) سورة الأحزاب: ٥١ .
(٥) سورة الصافات: ١٠١ .
(٦) سورة الذاريات: ٢٨ .
(٧) سورة النساء: ٥٨ .
(٨) سورة الإنسان: ٢ .

وليس السميع كالسميع ولا البصير كالبصير، وسمى نفسه بالرءوف الرحيم فقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ بِٱلنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿٦٥﴾ ﴾ (١)، وسمى بعض عباده بالرؤوف الرحيم فقال: ﴿ لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾ ﴾ (٢)، وليس الرؤوف كالرؤوف ولا الرحيم كالرحيم، وسمى نفسه بالعزيز فقال: ﴿ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ ﴾ (٣)، وسمى بعض عباده بالعزيز فقال: ﴿ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ ٱلْعَزِيزِ ﴾ (٤) وليس العزيز كالعزيز " (٥).

ثم يقول: " ونظائر هذا متعددة، وكذلك سمى الله صفاته بأسماء وسمى صفات عباده بنظير ذلك ".

ثم يذكر الكثير من الآيات منها " وصف الله نفسه بالمشيئة ووصف عبده بالمشيئة فقال: ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ ﴿٢٨﴾ ﴾ ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٩﴾ ﴾ (٦). وقال: ﴿ إِنَّ هَٰذِهِۦ تَذْكِرَةٌ ۖ فَمَن شَآءَ ٱتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِۦ سَبِيلًا ﴿٢٩﴾ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴿٣٠﴾ ﴾ (٧).

وكذلك وصف نفسه بالإرادة وعبده بالإرادة فقال: ﴿ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (٨).

---

(١) سورة البقرة: ١٤٣، وأيضاً الحج: ٦٥ .

(٢) سورة التوبة: ١٢٨ .

(٣) سورة الحشر: ٢٣ .

(٤) سورة يوسف: ٥١ .

(٥) ابن تيمية في الرسالة التدمرية ص ١٠، ص ١١، ١٢/٣ من مجموع الفتاوى .

(٦) سورة التكوير: ٢٨، ٢٩ .

(٧) سورة الإنسان: ٢٩، ٣٠ .

(٨) سورة الأنفال: ٦٧ .

ووصف نفسه بالمحبة ووصف عبده بالمحبة فقال: ﴿ فَسَوْفَ يَأْتِي ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾ [(١)]، وقال: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾ [(٢)].

ووصف نفسه بالرضا ووصف عبده بالرضا فقال: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُواْ عَنْهُ ﴾ [(٣)]، ومعلوم أن مشيئة الله ليست مثل مشيئة العبد ولا إرادته مثل إرادته ولا محبته مثل محبته ولا رضاه مثل رضاه.

وكذلك وصف نفسه بالغضب فقال: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَعَنَهُمْ ﴾ [(٤)]، ووصف عبده بالغضب في قوله: ﴿ وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰٓ إِلَىٰ قَوْمِهِۦ غَضْبَٰنَ أَسِفًا ﴾ [(٥)]، وليس الغضب كالغضب.

ثم يقول: " ونظائر هذا كثيرة فلابد من إثبات ما أثبته الله لنفسه ونفي مماثلته بخلقه " [(٦)].

ولنا على هذا النص ملاحظات..

أولاً: تأثر ابن تيمية بابن خزيمة [(٧)]:

---

(١) سورة المائدة: ٥٤ .

(٢) سورة آل عمران: ٣١ .

(٣) سورة المائدة: ١١٩ .

(٤) سورة الفتح: ٦ .

(٥)سورة الأعراف: ١٥٠ .

(٦) ابن تيمية في الرسالة التدمرية ص ١٢، ٣ / ١٦ من مجموع الفتاوى .

(٧) ابن خزيمة: هو محمد بن إسحاق بن خزيمة الشافعي النيسابوري، ولد في عام ٢٢٣هـ بنيسابور ونشأ بها وطلب الحديث منذ حداثة سنه وتوفي عام ٣١١ هـ وعمره (٨٩ سنة) جمع بين الحديث والفقه إلا أن شهرته بالحديث أكثر، ولهذا لقب بالحافظ لكثرة حفظه وإتقانه، سلفي العقيدة على طريقة أهل الحديث، له في العقيدة كتاب " التوحيد وإثبات صفات الرب عزوجل " الأعلام للزركلي ٦ / ٢٣٥ . هاجمه الرازي فقال عنه: " واعلم أن محمد بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا بهذه الآية – ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ – في الكتاب الذي سماه بالتوحيد وهو في الحقيقة كتاب الشرك واعترض عليها وأنا أذكر كلامه بعد حذف التطويلات لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام قليل الفهم ناقص العقل" . الرازي: مفاتيح الغيب١٤ / ١٠ طبعة ١٩٩٣م .

وقد رد الرازي على ابن خزيمة في مواضع كثيرة في كتابه (أساس التقديس) . أما ابن تيمية فيرى أن ابن خزيمة إمام الأئمة ويكرر ذلك في أكثر من موضع فيقول مثلاً: " رواه إمام الأئمة ابن خزيمة في كتابه التوحيد " ابن تيمية ٣/١٩٢ من مجموع الفتاوى .

=

يرى ابن خزيمة أن الظاهر في حق الله يغاير الظاهر في حق العباد وأن من " وصف الله بما وصف به نفسه في محكم تنزيله أو على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم لا يمكن أن يكون قد شبه الخالق بالمخلوق، وكيف يكون خلقه مثله والله الرازق والخلق مرزوقون والله الدائم الباقي وخلقه هالك غير باق ؟ وليس في تسميتنا بعض الخلق ببعض أسامي بموجب عند العقلاء الذين يعقلون عن الله خطابه أن يقال: إنكم شبهتم الله بخلقه إذ أوقعتم بعض أسامي الله على بعض خلقه، أليس قد أعلمنا منزل القرآن على نبيه صلى الله عليه وسلم أنه الملك وسمى بعض عباده ملكاً.. " [(١)] إلى آخر ما نقلناه منذ قليل عن ابن تيمية فهو نفسه الذي ذكره ابن خزيمة، مما جعلنا نقول:

" إن ابن تيمية قد تأثر بابن خزيمة في هذه النقطة ليس في نقل الفكرة عنه فحسب، وإنما نقل عنه نصه بحروفه دون أن يشير إلى ذلك " [(٢)].

ثانياً: نقل الرازي في تفسيره هذه النصوص التي نقلناها منذ قليل عن ابن تيمية لأنها هي بحروفها التي ذكرها ابلن خزيمة ونقلها عنه الرازي في تفسيره وأيضاً في أساس التقديس، وبعد

=

ويقول أيضاً " قال محمد بن إسحاق بن خزيمة إمام الأئمة " ٥ / ٥٢ وأيضاً ٦ / ١٧٥ من مجموع الفتاوى .

ويرى ابن تيمية أن كتاب التوحيد لابن خزيمة من أهم الكتب التي تعبر عن مذهب السلف ولذا يقول: " وكلام السلف في هذا الباب موجود في كتب كثيرة نذكر منها التوحيد لابن خزيمة " ٥ / ٢٤ من الفتاوى، ولذا فقد هاجم الرازي هجوماً عنيفاً فقال عنه: " وأما ابن الخطيب فكثير الاضطراب جداً " ٦ / ٥٥ من مجموع الفتاوى .

ويتهمه بالكذب فيقول: " أبكذب ابن الخطيب وافترائه على الناس في مذاهبهم تبطل الشريعة وتندرس معالم الدين " ١٨٦/٣ من الفتاوى . ويقول عن كلام الرازي عن معرفة الربوبية " إن هذا الكلام أشبه بكلام أهل الجهل والضلال ومن لا يدري ما يخرج منه من المقال من كلام أهل العقل والعلم والبيان وهو أشبه بكلامن جهال القصص والمغالطين " . ابن تيمية: بيان بيان تلبيس ١ / ٣٦٩ .

(١) ابن خزيمة في كتابه التوحيد ص ٢٨ – ٢٩ طبعة ١٩٨٣ بتحقيق الدكتور هراس، وأيضاً ص ٦٥ طبعة الرياض ١٩٩١ بتحقيق الدكتور الشهوان .

(٢) ينقل ابن تيمية صفحات كاملة من كتاب التوحيد لابن خزيمة ونظرة سريعة لما كتبه ابن تيمية تثبت ذلك، فما كتبه ابن تيمية في الرسالة التدمرية ص٨ – ١٢ طبعة ١٣٩٧هـ، ٣/ ١٠ – ١٦ من مجموع الفتاوى هي نفسها عند ابن خزيمة في كتابه التوحيد ص٢٥ – ٣٥ طبعة ١٩٨٣ وأيضاً ١ / ٥٩ – ٨١ بتحقيق د / الشهوان الذي نال بهذا التحقيق درجة الدكتوراه من جامعة أم القرى بمكة المكرمة .

أن هاجم ابن خزيمة هجوماً عنيفاً لأنه على حد تعبيره ما كان يعرف المعتبر في التماثل والاختلاف، قال: " هذا المسكين الجاهل إنما وقع في أمثال هذه الخرافات لأنه لم يعرف حقيقة المثلين فنقول: المثلان هما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته ".

ويرى أن الذوات مغايرة للصفات، فالشعر كان في غاية السواد ثم صار في غاية البياض والحبة من الحصرم كانت في غاية الخضرة والحموضة ثم صارت في غاية السواد والحلاوة، فالذوات باقية والصفات متبدلة والباقي غير المتبدل.

فاختلاف الصفات لا يوجب اختلاف الذات البتة لأنا نرى الجسم الواحد كان ساكناً ثم يصير متحركاً ثم يسكن بعد ذلك، فالذوات باقية في الأحوال كلها على نهج واحد ونسق واحد والصفات متعاقبة متزايلة ".

فثبت بهذا أن اختلاف الصفات والأعراض لا يوجب اختلاف الذوات (١).

ثم ينقل الرازي عن ابن خزيمة قوله: " إن لله وجهاً منفي عنه الهلاك والفناء ولبني آدم وجوهاً كتب الله عليها الهلاك والفناء، ولو كان مجرد إثبات الوجه لله يقتضي التشبيه لكان من قال إن لبني آدم وجوهاً وللخنازير والقردة والكلاب وجوهاً لكان قد شبه وجوه بني آدم بوجوه الخنازير والقردة والكلاب.

ثم قال: ولا شك أنه اعتقاد الجهمية لأنه لو قيل له: وجهك يشبه وجه الخنازير والقردة لغضب فعلمنا أنه لا يلزم من إثبات الوجه واليدين لله إثبات التشبيه بين الله وبين خلقه " (٢).

ثم يرد الرازي بقوله: " الأجسام التي منها تألف وجه الكلب والقرد مساوية للأجسام التي تألف منها وجه الإنسان والفرس وإنما حصل الاختلاف بسبب الأعراض القائمة وهي الألوان والأشكال والخشونة والملاسة وحصول الشعور فيه وعدم حصولها فالاختلاف إنما وقع بسبب الاختلاف في الصفات والأعراض فأما ذوات الأجسام فهي متماثلة إلا أن العوام لا يعرفون

(١) الرازي في تفسيره ٢٧ / ١٢، أساس التقديس ص ٢٥١ – ٢٥٦ .

(٢) الرازي في تفسيره ٢٧ / ١٠ وهذا النص عند ابن خزيمة في كتاب التوحيد ص ٢٣ وما بعدها من طبعة ١٩٨٣ تحقيق د / هراس و ص٥٤ وما بعدها من طبعة الرياض ١٩٩١، تحقيق الدكتور الشهوان .

الفرق بين الذوات والصفات فلا جرم يقولون إن وجه الإنسان مخالف لوجه الحمار، ولقد صدقوا فإنه حصلت تلك بسبب الشكل واللون وسائر الصفات، وأما الأجسام من حيث إنها أجسام فهي متماثلة متساوية.

فثبت أن الكلام الذي أورده – أي ابن خزيمة – إنما ذكره لأجل أنه كان من العوام وما كان يعرف أن المعتبر في التماثل والاختلاف حقائق الأشياء وماهياتها لا الأعراض والصفات القائمة بها.

وعند هذا يظهر أنا لا نقول بأنه متى حصل الاستواء في الصفة لزم حصول الاستواء في تمام الحقيقة، إلا أنا نقول لما ثبت أن الأجسام متماثلة في تمام الماهية فلو كانت ذاته جسماً لكان ذلك الجسم مساوياً لسائر الأجسام في تمام الماهية وحينئذ يلزم أن يكون كل جسم مِثلاً له، لما بينا أن المعتبر في حصول المماثلة اعتبار الحقائق من حيث هي هي لا اعتبار الصفات القائمة بها (١).

والذي يريد أن ينتهي إليه الرازي من كل ذلك أن المثلين عند المتكلمين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر في حقيقته وماهيته وحمل المِثل في الآية على ذلك - ليس كمثله شيء – أي لا يساوي الله في حقيقة الذات شيء، ومعنى ذلك أنه لا يصح أن يكون المعنى ليس كمثله تعالى في الصفات شيء، لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله يوصف بذلك.

وقد تعقبه الألوسي ولم يوافقه على هذا الرأي وقال " في القلب منه شيء " (٢).

ووضح وجهة نظره بقوله: " إنه عز وجل ليس له سبحانه مماثل في ذاته وصفاته فلا يسد مسد ذاته تعالى ذات ولا مسد صفته جلت صفته صفة والمراد بالصفة الصفة الحقيقية الوجودية، ومن هنا تعلم ما في قول الإمام لا يصح أن يكون المعنى ليس كمثله تعالى في الصفات شيء، لأن العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله سبحانه يوصف بذلك، فإن معنى ذلك أنه تعالى ليس مثل صفته سبحانه صفة، ومن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عز وجل وقدرته جل وعلا أي ليسا سادين مسدهما " (٣).

---

(١) الرازي في تفسيره ٢٧ / ١٢ وما بعدها .

(٢) الألوسي في تفسيره ٢٥ / ١٨ – ١٩ .

(٣) الألوسي في تفسيره ٢٥ / ١٨ – ١٩ .

وأرى أن هذه التفرقة بين صفات الخالق وصفات المخلوق لا يمكن أن تغيب عن الرازي ولكن تمسكه برأيه يرجع إلى أنه يرى أنه لا يمكن فهم الأسماء المشتقة من أحوال الصفات بعيداً عن عالم الحدوث مما يحول بين العبد وبين كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق [١].

وهذا أثر من آثار النزعة الصوفية التي كثيراً ما تسيطر على الرازي.

ثالثاً: يرى ابن تيمية أن الاشتراك الاسمى ليس من قبيل المشترك الذي تتساوى أفراده في الحقيقة، ولذا يقول: " إن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولة بطريق التشكيك الذي هو نوع من التواطؤ العام [٢] ليست بطريق الاشتراك اللفظي ولا بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوي الذي تتفاضل أفراده كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج، فكذلك لفظ الوجود يطلق على الواجب والممكن وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على البياض، لكن هذا التفاضل في الأسماء المشككة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركاً كلياً بينهما، فلابد في الأسماء المشككة من معنى كلي مشترك وإن كان ذلك لا يكون إلا في الذهن وذلك هو مورد التقسيم – تقسيم الكلي إلى جزئياته – إذا قيل الموجود ينقسم إلى واجب وممكن فإن مورد التقسيم مشترك بين الأقسام، ثم كون وجود هذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمى الوجود معنى كلياً مشتركاً بينهما وهكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق كاسم

---

(١) الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ٤ / ٥٧٩ – ٥٨٠ .

(٢) المشترك المعنوي كالإنسان والشمس وهو الكلي فهو متواطئ إن استوت أفراده الذهنية والخارجية في صدقه عليها فالإنسان يصدق على أفراده الخارجية بالسوية، والشمس لها أفراد ذهنية واللفظ صادق عليها بالسوية أيضاً والتواطؤ هو التوافق ذهنياً وخارجياً، وإن لم تتساو الأفراد في صدق اللفظ عليها وحصوله فيها بأن كان في بعضها أولى وأشد سمي مشككاً كالنور فإنه في الشمس أقوى منه في القمر وبقية المصابيح الصناعية، وكالبياض فإنه في الثلج أكثر منه في العاج مثلاً وكالوجود فإنه في الواجب أشد منه في الممكن وهو في الواجب قبل الممكن وإنما سمي مشككاً لأن أفراده مشتركة في أصل المعنى ومختلفة بالأولية والأولوية، فمن نظر إلى جهة الاشتراك ظن أنه متواطئ ومن نظر إلى جهة الاختلاف توهم أنه مشترك لفظي أي لفظ له معان مختلفة كالعين فيتشكك هل هو متواطئ أو مشترك . انظر: د/ محي الدين الصافي: توضيح المنطق القديم ص٢٩، ود. عوض الله حجازي في المرشد السليم ص٤٣، ٤٤ .

الحي والعليم والقدير والسميع والبصير وكذلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته" (١).

ومن هنا يرفض ابن تيمية تطبيق القياس المنطقي في الإلهيات لأن هذا القياس يقتضي أن تتساوى أفراده في الحقيقة، وكذلك قياس التمثيل " فإن الرب تعالى لا مثل له ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي يستوي أفراده بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى " (٢).

وهذا هو قياس الأولى الذي يرتضيه ابن تيمية ويرى أن هذا القياس هو الذي يستعمله الأنبياء.

يقول ابن تيمية: " كانت طريقة الأنبياء – صلوات الله عليهم وسلامه – الاستدلال على الرب تعالى بذكر آياته وإن استعملوا في ذلك (القياس) استعملوا قياس الأولى"(٣). ويرى أيضاً أن هذا القياس هو " الذي كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن "(٤).

رابعاً: اختلاف وجهة نظر الرازي مع ما ذهب إليه ابن تيمية:

يؤكد الرازي بإصرار أنه يكتفي بالرسم أي تمييز اسم الله عما سواه ولا يتناول الحد أي القول الدال على حقيقة صفة الشيء، وهذا التمسك يقصد به الرازي الفصل التام بين صفات المخلوقات وصفات الذات الإلهية حتى لا يحدث تشابه أو تجسيم عندما نلفظ اسم مثل "السميع " أو " البصير " أو " العالم " أو " القادر ".. أو غيرها من الأسماء المشتقة من الصفات(٥).

وعلى هذا الأساس يرى الرازي " أن معرفة الأشياء على نوعين: معرفة عرضية ومعرفة ذاتية، أما المعرفة العرضية فكما إذا رأينا بناء علمنا بأنه لابد له من بانٍ فأما أن ذلك الباني كيف كان في

---

(١) ابن تيمية في كتابه الرد على المنطقيين ص ١٥٥ طبعة ١٩٨٤ .

(٢) ابن تيمية المصدر السابق ص ١٥٠ .

(٣) ابن تيمية المصدر السابق ص ١٥٠ .

(٤) المصدر السابق ص ١٥٤ .

(٥) د . عمر التركي في الذات الإلهية عند الرازي ص ٢١٠ .

ماهيته وأن حقيقته من أي أنواع الماهيات، فوجود البناء لا يدل عليه، وأما المعرفة الذاتية فكما إذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فإنه لا حقيقة للحرارة والبرودة إلا هذه الكيفية الملموسة، ولا حقيقة للسواد والبياض إلا هذه الكيفية المرئية، إذا عرفت هذا فنقول: إنا إذا علمنا احتياج المحدثات إلى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية إنما الذي نفيناه الآن هو المعرفة الذاتية فلتكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا نقع في الغلط " [١].

ومن هنا قلنا إن الرازي يكتفي بتعريف الاسم على أساس صفاته العرضية اللازمة المميزة له عن غيره ولا يدخل في مشاكل التحليل والتعريف الكامل لمعنى الاسم، وبلغة المنطقيين يمكن القول أنه يقف عند " الرسم " ولا يحاول أن يقترب من " الحد " [٢]، لأن وصف المعنى المحيط باسم الله المانع والفاصل لغيره لا يقوى عليه البشر أو كما يقول الرازي في أكثر من موضع: "أن حقيقته المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها " [٣]، أو " أن حقيقته غير معقولة للخلق"[٤]، ولذلك فلا سبيل لمعاني أسماء الله إلا ان تكون مجازية " [٥].

وهنا يبدو واضحاً الاختلاف التام بين وجهة نظر الرازي وما ذهب إليه ابن تيمية، فابن تيمية يؤكد أن هناك مشاركة بين صفة المخلوق وصفة الخالق – وإن كان المعنى في حق الله يغاير المعنى في حق العباد كما بيناه فيما سبق فيما نقلناه عن ابن تيمية – ويقول: " فمن ظن أن " الحقيقة " إنما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثة دون صفة الخالق كان في غاية الجهل، فإن صفة الله أكمل وأتم وأحق بهذه الأسماء الحسنى فلا نسبة بين صفة العبد وصفة الرب كما لا نسبة بين ذاته وذاته " [٦].

---

(١) فخر الدين الرازي في مفاتيح الغيب ١ / ١٥٣ .
(٢) د. عمر التريكي في الذات الإلهية عند الرازي ص ٢١٠ .
(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٦٢٠ .
(٤) الرازي في المصدر السابق ١ / ١٥٢ .
(٥) د. عمر التريكي المصدر السابق ص ٢١٠ .
(٦) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠١ .

ثم يتساءل بتعجب " فكيف يكون العبد مستحقاً للأسماء الحسنى حقيقة فيستحق أن يقال له عالم قادر سميع بصير والرب لا يستحق ذاك إلا مجازاً ؟ " [١].

وينتهي ابن تيمية إلى أن الجاهل هو الذي يظن أن المعنى الحقيقي للاسم لا يتناول إلا المخلوق وحده ويعتبر مثل هذا الموقف ضلالاً معلوم الفساد، فيقول: " والجاهل يظن أن اسم الحقيقة إنما يتناول المخلوق وحده وهذا ضلال معلوم الفساد بالضرورة في العقول والشرائع واللغات " [٢].

أما الرازي فيرى أن ما ورد من الآيات في أسماء الله تعالى هو معان مجازية وضعت لتقريب الفهم فالمسلم العاقل على حد تعبير الرازي " لا يعرف من علمه تعالى إلا أنه الأمر الذي باعتباره صح منه الإحكام والإتقان، ومن قدرته تعالى إلا أنها الأمر الذي باعتباره صح منه صدور الفعل والترك " [٣].

ثم يبين الرازي أنه لا يمكننا فهم معاني الأسماء المشتقة من أحوال الصفات بعيداً عن عالم الحدوث بقوله: " إن الألفاظ المشتقة لا تشير إلى الحق سبحانه وحده بل تشير إليه وإلى عالم الحدوث معاً والناظر إلى شيئين لا يكون مستكملاً في كل واحد منهما بل يكون ناقصاً قاصراً فإذن جميع الأسماء المشتقة لا تفيد كمال الاستغراق في مقام معرفة الحق بل كأنها تصير حجاباً بين العبد وبين الاستغراق في معرفة الرب " [٤].

وإذن " فجميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق " كما يقول الرازي[٥].

رأي الباحث:

أولاً: حمل ابن تيمية الألفاظ على ظواهرها المتعارفة لغة وقوله بأن الظاهر له معنى في حق الله يغاير معناه في حق العباد ينتهي بابن تيمية إلى أنه لا حاجة به إلى التأويل بالمعنى الاصطلاحي.أما وجهة نظر الرازي فتجعل للتأويل عنده مجالاً كبيراً

---

(١) ابن تيمية في نفس المصدر السابق والصفحة .
(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠٢ .
(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٥٧٩ .
(٤) الرازي المصدر السابق ٤ / ٥٧٩ – ٥٨٠ .
(٥) الرازي المصدر السابق ٤ / ٥٧٩ .

ويبدو أن ابن تيمية قد أحس بأن الخلاف بينه وبين أصحاب التأويل – وخاصة لدى مؤولي الصفات الخبرية – لا يتجاوز الخلاف اللفظي بناء على أن لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك فقال:" إذا قال القائل: ظاهر النصوص مراد أو ظاهرها ليس بمراد فإنه يقال لفظ الظاهر فيه إجمال واشتراك فإن كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين وما هو من خصائصهم فلا ريب أن هذا غير مراد " (١).

ولا يعنينا (٢) أن يكون ابن تيمية قد خطأهم في هذا الفهم لأن القوم عندما أولوا – وخاصة المعتدلين منهم – كانوا يفهمون تماماً أن هناك مغايرة تامة بين صفات الله وصفات الخلق ولكن خشيتهم أن تلتبس هذه بتلك هي التي حملتهم على التأويل، وقد أقر ابن تيمية هذا الموقف بقوله: " اللّهم إلا أن يراد بالتأويل ما يخالف ظاهره المختص بالخلق " (٣).

ثانياً: نظرة الرازي إلى معاني أسماء الله تعالى أكثر عمقاً وأقرب إلى المقاصد القرآنية التي تقتضي التنزيه المطلق للذات الإلهية كحقيقة مخصوصة منزهة عن جميع أسماء تراكيب المخلوقات(٤) باعتبار أن الله (ليس كمثله شيء) " وأن جميع الأسماء المشتقة قاصرة عن الوصول إلى كنه حقيقة الحق " (٥).

هل هناك ضرورة للتأويل والقول با لمجاز ؟

نجد أنفسنا مضطرين بعد هذا العرض للبحث عن الصواب في كل ذلك، هل هو التأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتأخرين كما وافق عليه الرازي واعترض عليه ابن تيمية ؟

وهل هذا التأويل بهذا المعنى بدعة أو ضلالة أو يؤدي إلى تكفير أو تفسيق ؟

---

(١) ابن تيمية في الرسالة التدمرية ص٢٦، وأيضاً ص ٤٣ المجلد الثالث من مجموع الفتاوى .

(٢) د. محمد عبد الستار نصار في رسالته للدكتوراه المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام ص ٦٦٨ طبعة دار الأنصار بالقاهرة ١٩٧٩ .

(٣) كثيراً ما يعبر الرازي عن الذات الإلهية بهذا اللفظ " الذات المخصوصة " " الحقيقة المخصوصة " .

(٤) د. عمر التريكي في الذات الإلهية عند الرازي ص ٢١١ .

(٥) الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٥٧٩ .

وهل كانت هناك ضرورة للتمسك بهذا التأويل أم كان الأسلم والأصوب أن يسعنا ما وسع السلف فنقف عندما وقفوا ولا نخوض في هذا التأويل ؟

لقد انتهيت في المباحث السابقة إلى أن نشأة التأويل كانت إسلامية بحتة، وهنا أضيف: أن ظاهرة التأويل نبعت من طبيعة اللسان العربي، فاللغة العربية تتميز بأساليبها المتنوعة ومن هذه الأساليب ما هو واضح المعنى سهل المنال تتساوى فيه الأفهام ومنها ما يراد به غير ظاهره ويحتاج إلى نظر وروية، وعلى تلك الأساليب يجري النص الديني فهو يحاكي اللسان العربي بكل ما فيه من فنون القول، وقد ارتبط فهم الدين الإسلامي باللغة تلك اللغة التي هضم المغرضون حقهاً في الدلالة، وكان من الأولى أن يتبع هؤلاء وجهاً مناسباً من وجوهها مما لا يدع مجالاً للتشبيه والتجسيم خاصة فيما يتعلق بالله تعالى من صفات.

فاتباع نحلة أو اعتناق مذهب لا يبرر تطويع النص الديني إلى ما يتفق وهذه النحلة أو ذاك المذهب، فاللغة لها مقاييس ومعايير لابد من اتباعها كما ان للعقل كذلك، والتأويل الصحيح الناهض على هدي اللغة ومنطق العقل وموافقة الشرع ضروري حتى عند المنكرين للتأويل، فربما يحمل اللفظ دلالة لغوية صحيحة ولكنها لا توافق العقل في تقرير مبدأ شرعي أو حكم ديني (١).

وهنا يصبح التأويل ضرورة فيتحتم صرف اللفظ عن دلالته اللغوية الظاهرة إلى ما يوافق العقل.

وإذا كان التأويل ضرورة عقدية فهو أيضاً ضرورة لغوية فرضتها طبيعة اللغة منذ أن نزل القرآن الكريم، فالتأويل يشبه إلى حد كبير موضوعات علوم البيان من مجاز وكناية واستعارة

---

(١) مثلاً في الحديث الذي يرويه النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى يقول (يا ابن آدم مرضت ..) الحديث هنا تاء مرضت مضمومة وهي تدل على أن المرض يتعلق بالمتكلم ومع ذلك فإن وصف الله بالمرض كفر فيتحتم صرف اللفظ عن دلالته اللغوية الظاهرة إلى ما يوافق العقل، حيث إن الظاهر غير مراد وهو مصروف ومؤول بأنه أضاف المرض إليه سبحانه والمراد العبد تشريفاً وتقرباً للعبد . انظر: النووي شرح صحيح مسلم ١٦ / ١٢٦ .

وتلك الأنواع البلاغية لا تفسر إلا عن طريق صرف اللفظ عن ظاهرها إلى المقصود من ورائها وهذا هو التأويل بعينه.

فالصلة وثيقة بين المجاز والتأويل، فالمجاز يدخل فيما أشكل معناه من الألفاظ بتركها الحقيقة ومجيئها على المجاز فيبين المعنى المقصود.

وهذا العمل وذاك المجال هو عمل التأويل ومجاله.

ولهذا الارتباط الوثيق بين التأويل والمجاز كان الذين ينكرون التأويل هم الذين ينكرون المجاز نتيجة تعلقه بالصفات والأمور العقدية (١).

فمنشأ الخلاف بين المؤولين وغيرهم هو البحث في أسماء الله وصفاته.

فقد وردت في القرآن الكريم نصوص يوهم ظاهرها المشابهة بالحوادث مثل إثبات اليد لله تعالى والوجه والعين والمعية والقرب والمجيء والاستواء

وفي الحديث الشريف وردت نسبة القدم والإصبع والصورة والنزول والضحك لله سبحانه، مع أن في القرآن نصاً عاصماً من اعتقاد التشبيه والتجسيم وآية مماثلة وهو قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾.

ففريق من العلماء أجرى هذه الأمور على ظواهرها وأبقاها على مدلولاتها، لأن الله وصف بها نفسه وكذلك رسوله ولن يصف الله أعلم بالله من الله ورسوله لا ينطق عن الهوى وهو أعرف الخلق بالله وأعلمهم بما يجب له من كمالات وما ينزه عنه من نقائص، أجل أقروها على ما هي عليه من غير تأويل ولا تمثيل ولا تعطيل، وهذا ما يعرف بمذهب السلف.

والفريق الآخر وقف موقفاً آخر فأول كل ما أوهم ظاهره تمثيلاً أو تجسيماً.

---

(١) د / السيد أحمد عبد الغفار في كتابه " ظاهرة التأويل وصلتها باللغة " بتصرف، صفحات متفرقة ١٠٣، ١١٠، ١٤٥، ١٦٦ طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠ وهذا الكتاب رسالة دكتوراة قدمت لقسم اللغة العربية بآداب الإسكندرية عام ١٩٧٥م .

ومما تجدر الإشارة إليه أن من السلف من شارك المؤولين في تأويلهم بل إننا سنبين أن بعض المواضع والنصوص أجمع السلف والخلف على صرفها عن ظاهرها وتأويلها بمعان مجازية، وإذا كان الاتجاه الأول قد عرف بمذهب السلف فإن الاتجاه الثاني الذي آثر الصرف والتأويل والتفسير المجازي لبعض الصفات الإلهية قد عرف بأنه مذهب الخلف.

والذي نحب أن نلفت الأنظار إليه أن الجميع كانوا يقصدون تنزيه الله سبحانه عن الحوادث وإن اختلف المنهج من فريق إلى فريق، فمن أبقى النصوص على ظواهرها ومن أوّلها وصرفها سواء في نزاهة القصد ونبل الغاية، بيد أن منكري التأويل رموا مجوزيه – وبخاصة في الأسماء والصفات – بأنهم معطلون حيث نفوا ما أثبته الله لنفسه وما وصفه به رسوله، ولكل فعل رد فعل، فوجه المجوزون للمانعين تهمة التشبيه والتجسيم وكل فريق كان يعتقد أنه على صواب [1].

وعلى رأس الفريق الأول الإمام ابن تيمية، ولأنه يرفض التأويل بالمعنى الاصطلاحي فكان من الطبيعي أن ينكر المجاز في اللغة العربية وفي القرآن الكريم وعلى رأس الفريق الثاني الإمام الرازي، ولأنه يقول بالتأويل ويذهب إليه فقد قال بالمجاز وذهب إليه.

ومن هنا كان لابد لنا من وقفة نبين فيها رأي الرازي ورأي ابن تيمية في المجاز.

***

(١) الدكتور عبد العظيم المطعني في مقدمة كتابه المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع وهي دراسة علمية في أكثر من ألف صفحة وتقع في جزءين الأول سجل فيه آراء المجوزين وفي الثاني سجل آراء المانعين وعلى رأسهم ابن تيمية وانتهى فيه إلى أن إنكار المجاز مجرد شبهة لم يكتب لها النجاح وقد طبعته مكتبة وهبة الطبعة الأولى ١٩٨٥ وقد أفادنا كثيراً فجزاه الله خيراً .

المجاز بين الرازي وابن تيمية

رأي الرازي:

ذهب الرازي إلى المجاز وقال به وهو في ذلك قد تابع الجمهور من علماء الأمة وأعلامها، فالنحاة واللغويون والأدباء والنقاد والإعجازيون والبلاغيون والمفسرون والمحدثون والأصوليون والفقهاء، كل هؤلاء لهم منهج أطبقوا عليه وهو العمل بالمجاز كل في دائرة اختصاصه، تشهد بذلك مصنفاتهم وآثارهم العلمية الصحيحة النسبة إليهم.

إن قوماً لا يحصون عدداً من علماء المسلمين منذ القرن الثاني الهجري إلى عصر الإمام ابن تيمية وما بعد عصر ابن تيمية قد استثمروا المجاز في أعمالهم الفكرية والعلمية وكشفوا عن شطر جمال اللغة والبيان من جهة المجاز لغة وعقلاً وخاضوا معارك جد خطيرة كان المجاز واحداً من أسلحتهم التي لا تفل ومواردهم التي لا تجف ولا تنضب(١).

وكان من هؤلاء الأعلام الإمام الرازي الذي لم يكتف بأنه نحى في تفسيره للقرآن الكريم منحى مجازياً في كثير من آياته، وإنما ضرب بسهم وافر في تقنينه للبلاغة تقنيناً رائعاً ويقف أمام المجازات والاستعمارات وقفات طويلة، وكتابه نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز اسم على مسمى بحق، وقد عده بعض الدارسين للبلاغة بهذا الكتاب من أبرز أعلام القرن السابع الهجري (٢).

وقد تقفى في هذا الكتاب أثر الإمام عبد القاهر الجرجاني (ت ٤٧١هـ) الذي يحتل في البحث البلاغي مركزاً لم يصل إليه أحد من قبله ولم يزاحمه أحد ممن جاء بعده، بل إن كتاب الرازي(نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) هو تلخيص أمين ودقيق عن فهم عميق لكتابي (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز) للإمام عبد القاهر الجرجاني (٣).

---

(١) د . عبد العظيم المطعني في مقدمته لكتابه المجاز في اللغة وفي ا لقرآن الكريم ص/ ج .

(٢) المصدر السابق ٢ / ١٠٧٢ .

(٣)هو الشيخ أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني النحوي البلاغي المتوفى (٤٧١هـ) على المشهور . انظر ترجمته في الأعلام ٤ / ٤٩، وفوات الوفيات ١ / ٢٨٧، من أهم كتبه: أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز، وخير من استساغ فكر عبد القاهر وأفاد به محمود ابن عمر الزمخشري (٥٣٨هـ) حيث حاول تطبيق فكر عبد القاهر على تفسيره للقرآن الكريم في كتابه الكشاف، وكذلك أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن =

وقد استطاع (الرازي) أن يسلسل فكر(عبد القاهر) في الكتابين في براعة، والشيء الجدير بالتقدير في عمل الرازي أنه في تسلسله جاء متفقاً مع ما عليه الدراسة اللغوية الحديثة حيث بدأ بالجزء وانتهى بالكل، فبدأ بالصوت أو الحرف وما يتركب معه متوصلاً إلى أقسام علم البديع منتهياً بالتركيب والأساليب مروراً بعلم البيان، وقدم المصطلحات البلاغية ممثلاً لها على نحو ما هو موجود في تراث (عبد القاهر) غير أنه يمتاز بعرضه الشائق الذي ميز جهده وجعله نافعاً في جوانبه المتعددة [١].

وقد أثبت الرازي الحقيقة والمجاز في القرآن الكريم وأثبت أن إعجاز القرآن هو بفصاحته " وأثبت أن الفصاحة عائدة إلى الدلالات المعنوية " [٢].

وقد استخدم الرازي علم البلاغة في الرد على المشبهة، ففي باب أقسام الاستعارة يقول: " ومن هذا الباب قولهم: فلان مرخي العنان ملقى الزمام فإنه ليس هناك شيء يجري اسم العنان عليه بل المقصود هو انتزاع الشبه في حال ما يرخى عنانه فتأمل ما ذكرناه في الفرق فإنهم طولوا فيه وما أدركوا كنهه.

=

علي السكاكي (ت٦٢٦هـ) في كتابه مفتاح العلوم، حيث حاول كل واحد منهما أن يقدم فكر عبد القاهر من خلال مفهومه ووفق حاجته ومجال دراسته فجاء على النحو الذي جاء عليه عنده .

أما الرازي فقد جاء باجتهاد آخر وقدم منهجاً مخالفاً حيث رأى – وهو على حق فيما أرى – أن كتابي الأسرار والدلائل معاً هما عمل واحد وأن الآخر امتداد للأول . انظر الدكتور البدراوي زهران في تقديمه لكتاب الرازي نهاية الإيجاز بتحقيق د / أحمد حجازي السقا طبعة المكتب الثقافي بالأزهر القاهرة ١٩٨٩م .

يقول الرازي: " ولما وفقني الله تعالى لمطالعة هذين الكتابين التقطت من كل منهما معاقد فوائدهما ومقاصد فرائدهما وراعيت الترتيب مع التهذيب والتحرير مع التقرير وضبطت أوابد الإجمالات في كل باب بالتقسيمات اليقينية وجمعت متفرقات الكلم في الضوابط العقلية، مع الاجتناب عن الإطناب الممل والاحتراز عن الاختصار المخل وسميته (نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز) " . الرازي في نهاية الإيجاز ص ٥١ – ٥٢ تحقيق د / أحمد السقا .

(١) د / البدراوي زهران في تقديمه لكتاب الرازي نهاية الإيجاز ص ١٠ .

(٢) الرازي في كتابه نهاية الإيجاز ص ٧٤ .

واعلم أن أكثر الآيات التي يتعلق بها أهل التشبيه من هذا الجنس مثل قوله تعالى: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ (١) وقوله: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٢).

وفي معرفة هذا الأصل خلاص عن تلك الإشكالات " (٣).

فالرازي يرد على أهل التشبيه بما قاله العلماء في الاستعارة إذ القرآن عربي ولغة العرب فيها حقيقة ومجاز، فقوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ ظاهره يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين ملتصقاً بها مستعلياً عليها وذلك لا يقوله عاقل، وأيضاً ظاهر قوله تعالى: ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقتضي أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين.

فثبت أنه لابد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة، والوجه في حسن هذا المجاز: أن من عظمت عنايته بشيء وميله إليه ورغبته فيه كان كثير النظر إليه، فجعل لفظ العين – التي هي آلة لذلك النظر – كناية عن شدة العناية(٤).

الإمام الرازي قال بالتأويل تأدباً في حق الله تعالى:

وقد اتجه الرازي إلى التأويل تأدباً في حق واجب الوجود وتنزيهاً لله تعالى عما يتوهمه المتوهمون.

يقول الرازي: " واعلم أن الناس يفهمون من العظمة كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة وجل الحق سبحانه عن هذه الأوهام، فهو عظيم لا بالجثة، عالٍ لا بالجهة، كبير لا بالمدة، وكيف يقال ذلك وهو فرد أحد فكيف يكون عظيماً بالجثة وهو منزه عن الحجمية، وكيف يكون عالياً بالجهة وهو منزه عن الجهة، وكيف يكون كبيراً بالمدة والمدة متغيرة من ساعة إلى ساعة فهي محدثة فمحدثها موجود قبلها فكيف يكون كبيراً بالمدة ؟ فهو تعالى عالٍ على المكان لا بالمكان، وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء عظمة،

(١) سورة طه: ٣٩ .
(٢)سورة هود: ٣٧ .
(٣) الرازي في نهاية الإيجاز ص ١٧٩ – ١٨١ .
(٤) الرازي في أساس التقديس ص ١٥٨ .

وعظمته عظمة علو، وعلوه علو جلال، فهو أجل من أن يشابه المحسوسات ويناسب المخيلات، وهو أكبر مما يتوهمه المتوهمون، وأعظم مما يصفه الواصفون، وأعلى مما يمجده الممجدون، فإذا صور لك حسك مثالاً فقل: الله أكبر، وإذا عين خيالك صورة فقل: سبحانك الله وبحمدك، وإذا زلق رجل طلبك في مهواة التعطيل فقل: وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض، وإذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم ترقى إلى الصفات العلا والأسماء الحسنى وطالع من مرقومات القلم على سطح اللوح نقشاً وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتنزيهات الملائكة الروحانيين إلى صورة فاقرأ عند كل هذه الأحوال " سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين " (١).

والرازي في سبيل تنزيه الله سبحانه وتعالى عما يتوهمه المتوهمون يقول: " يجب علينا تنزيه الألفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وسوء الأدب " (٢).

ومن هذا المنطلق اتجه الرازي إلى التأويل " تأدباً في حق واجب الوجود " (٣).

وقد خصص الرازي القسم الثالث من كتابه (أساس التقديس) لتوضيح نظرته لمذهب السلف فقال: " حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى فيها شيء غير ظواهرها ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها "(٤).

وقرر أن مذهب السلف يقوم على أن " اللفظ إذا كانت له حقيقة واحدة ثم دل دليل على أنها غير مرادة وجب حمل اللفظ على مجازه، ثم ذلك المجاز إن كان واحداً تعين صرف اللفظ إليه صوناً عن التعطيل، فثبت بما ذكرنا أن تأويل المتشابه قد يكون معلوماً وقد يكون مظنوناً والقول بالظن غير جائز في معرفة – صفات – الله، فهذا هو جملة الكلام في تقرير مذهب السلف " (٥).

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ١ / ٣٤٣ .

(٢) الرازي في المصدر السابق ١ / ١٤٩ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ٢٤٣ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٣٦ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٤٠ .

وهكذا ينتهي قائلاً: " فإذا حصل هذا المعنى فعند ذلك يجب على المكلف أن يقطع بأن مراد الله من هذا اللفظ ليس ما أشعر به ظاهره ثم عند هذا المقام من جوز التأويل عدل إليه، ومن لم يجوزه فوض علمه إلى الله تعالى " (١).

إن البيئة الفكرية هي التي دفعت الرازي إلى التركيز على مذهب السلف، وحسبما يرى الرازي فإن السلف يوافقون على أن مراد الله تعالى غير المعنى الظاهري ولكن رفضوا تحديد تعيين مراد الله من اللفظ، وطالما أن النصيين ذهبوا إلى إثبات صفات الأعضاء والجوارح لله تعالى فإن على الرازي أن يقف أمام هذا التيار الذي انتهى بالفكر الإسلامي إلى طريق التشبيه والتجسيم (٢).

ولذا يقرر الرازي " أن الطريق في هذه المتشابهات التأويل في تلك الألفاظ تأدباً في حق واجب الوجود " (٣).

والذي جعل الرازي يوجب صرف هذه النصوص عن ظواهرها هو أن كل إنسان مسلم إذا أخذ النصوص التي أخبرت عنها الآيات والأحاديث وفسر معناها ظاهرياً يجد نفسه في تخيله لتلك المعاني مضطراً إلى التسليم بالتشبيه والتجسيم ومن أجل ذلك نجد الرازي قد خصص القسم الثاني من كتابه (أساس التقديس) للتأكيد على أن حل مشكلة تخيل الإنسان المسلم للصفات الخبرية لا يكون إلا بتأويل نصوص الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

ويقول في مقدمة هذا القسم " بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لابد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار " (٤).

فلا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية في الكلام أو الفقه أو الأثر أو التصوف إلا لجأت إلى التأويل وإن تفاوتوا في ذلك تفاوتاً كثيراً، فمنهم من وسع، ومنهم من ضيق، منهم من قرب في تأويله ومنهم من بعد حتى خرج عن العقل والشرع (٥).

---

(١) المصدر السابق ص ٢٣٥ .

(٢) د. عمر التريكي في الذات الإلهية عند الرازي ص ٢٥١ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ٢٤٣ .

(٤) الرازي في المصدر السابق ص١٠٥ .

(٥) د. يوسف القرضاوي في كتابه المرجعية العليا ص٣٠٣ طبعة مكتبة وهبة ١٩٩٢م .

والتأويل الذي أعنيه هو التأويل الصحيح الناهض على هدي اللغة ومنطق العقل وموافقة الشرع، فهذا التأويل ضروري حتى عند المنكرين للتأويل، ولذا يقول الرازي: " فثبت أنا نحمل هذه الآيات المتشابهة على الكلام بالمجاز " (١).

رأي ابن تيمية:

ذهب ابن تيمية إلى إنكار المجاز وشدد النكير على مجوزيه ورماهم بالكذب حيناً وبالجهل حيناً آخر، وكان السبب الذي جعل ابن تيمية يشدد النكير على المجاز ومجوزيه هو دخول المجاز في مجال العقيدة بعد أن كان

قضية أدبية نقدية أو لغوية جمالية. وقد ظهر ذلك جلياً في كتابه الإيمان حيث بيّن أن المرجئة والكرامية والجهمية قالوا إن الإيمان هو التصديق القلبي أما الأعمال فلا تدخل في الإيمان حقيقة وإنما تدخل فيه مجازاً، وابن تيمية يرى أن الإيمان هو التصديق والعمل معاً ولكي يصح له ما أراد أجهد نفسه وعقله في إنكار المجاز فكان كتابه (الإيمان) أهم كتبه على الإطلاق الذي أودع فيه أهم النقاط التي اعتمد عليها في إنكار المجاز.

" وقد رأى ابن تيمية في مثل تأويل يد الله بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفاته وهكذا كل ما أضيف إلى الله مما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم كالجهات والمعية والفوقية والاستواء والمجيء والنزول، ومصطلح التعطيل هذا ما أظنه (٢) إلا من توليدات الإمام ابن تيمية فإن لم يكن من توليداته واختراعاته فإنه لم يشتهر ويعرف إلا عنه ".

والذي يعنينا الآن هو أن نبيّن أهم ما اعتمد عليه ابن تيمية في إنكار المجاز، فقد ذهب إلى أن سلف الأمة لم يقولوا بالمجاز وقال ما نصه:

" هذا التقسيم هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحد من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم كمالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز(أبو عبيدة معمر بن المثنى)

(١) الرازي في أساس ال تقديس ص ٢٤٨ .

(٢) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢ / ٦٤٢ .

في كتابه (مجاز القرآن) ولكن لم يعن بالمجاز ما هو تقسيم الحقيقة وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية، كما لم يوجد – هذا التقسيم – في كلام أحد من أهل الفقه والأصول والتفسير والحديث ونحوهم من السلف " [١].

ويقول في موضع آخر: " فمعلوم أن أول من عرف أنه جرد الكلام في أصول الفقه هو الشافعي وهو لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، بل لا يعرف في كلامه مع كثرة استدلاله وتوسعه ومعرفته الأدلة الشرعية أنه سمى شيئاً منه مجازاً، ولا ذكر في شيء من كتبه ذلك لا في الرسالة ولا في غيرها " [٢].

ويقول أيضاً: " وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحد منهم إلا في كلام أحمد بن حنبل فإنه قال في كتاب (الرد على الجهمية) في قوله (إنا ونحن) ونحو ذلك في القرآن هذا من مجاز اللغة – كما - يقول الرجل إنا سنعطيك - كذا – إنا سنفعل – كذا وهو يتحدث عن نفسه – فذكر أن هذا من مجاز اللغة. وبهذا احتج على مذهبه من أصحابه من قال إن في القرآن مجاز كالقاضي أبو يعلى [٣] وابن عقيل [٤].

والذين أنكروا أن يكون أحمد أو غيره نطقوا بهذا التقسيم قالوا إن معنى قول أحمد " من مجاز اللغة " أي مما يجوز في اللغة أن يقول الواحد العظيم الذي له أعوان " نحن فعلنا كذا ونفعل كذا " ونحو ذلك، قالوا ولم يرد أحمد بذلك أن اللفظ استعمل في غير ما وضع له " [٥].

ويقول أيضاً: " وأما سائر الأئمة فلم يقل أحد منهم ولا من قدماء أصحاب أحمد إن في القرآن مجازاً لا مالك ولا الشافعي ولا أبو حنيفة فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة وظهرت أوائله في المائة الثالثة وما علمته موجوداً في المائة الثانية اللّهم إلا أن يكون في أواخرها " [٦].

---

(١) ابن تيمية في كتابه الإيمان ص ٩٣ بتحقيق د / محمد خليل هراس، طبعة القاهرة، بدون تاريخ .

(٢) ابن تيمية في رسالة بعنوان الحقيقة والمجاز ضمن مجموع الفتاوى ٢٠ / ٤٠٣ .

(٣) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن خلف الفراء الحنبلي (ت٤٥٨ هـ) انظر الكامل لابن الأثير ١ / ٥٢٠ .

(٤) قال عنه ابن الجوزي " من كبار الحنابلة " قال " ومن كبار أصحابنا أبو الوفاء بن عقيل (ت٥١٣هـ) " . انظر ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص١١١ طبع الأردن .

(٥) ابن تيمية في كتاب الإيمان ص ٧٧ .

(٦) المصدر السابق ص٧٧ .

إنكار الوضع اللغوي:

يقول ابن تيمية: " الذين قسموا اللفظ إلى حقيقة ومجاز قالوا: الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له، والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له كلفظ الأسد والحمار إذا أريد بهما البهيمة أو أريد بهما الشجاع والبليد، وهذا التقسيم والتحديد يستلزم أن يكون اللفظ قد وضع أولاً لمعنى ثم بعد ذلك قد يستعمل في موضوعه وقد يستعمل في غير موضوعه، ولهذا كان المشهور عند أهل التقسيم أن كل مجاز فلابد له من حقيقة وليس لكل حقيقة مجاز، وهذا يصح لو علم أن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت فيها فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا أو اصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات " (١).

ثم يقول: " والمقصود هنا أنه لا يمكن لأحد أن ينقل عن العرب بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيم عنوه من المعاني، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك فهو مبطل، فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، ولا يقال نحن نعلم ذلك بالدليل فإنه إن لم يكن اصطلاح متقدم لم يمكن الاستعمال " (٢).

اللغة تُعرف بالإلهام:

ينكر ابن تيمية أن تكون اللغات ومنها اللغة العربية وضعية وينفي بشدة أن يكون جماعة من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على وضع المسميات وتعيينها للدلالة على المراد منها، وقد مهد للقول بالإلهام بقوله: " ولا يقال نحن نعلم إذا لم يكن اصطلاح متقدم لم يمكن الاستعمال " فكانت فكرة الإلهام بديلة عن الوضع اللغوي الذي نفاه.

يقول ابن تيمية: " نحن نجد أن الله يلهم الحيوان من الأصوات ما به يعرف بعضها مراد بعض وكذلك الأمر في الآدمي، فالمولود إذا ظهر منه التمييز سمع أبويه أو من يربيه ينطق اللفظ

---

(١) المصدر السابق ص ٧٧ – ٧٨ . .

(٢) ابن تيمية في كتاب الإيمان ص ٧٨ .

ويشير إلى المعنى فصار يفهم أن ذلك اللفظ يستعمل في ذلك المعنى، من غير أن يكونوا قد اصطلحوا معه على وضع متقدم، ولا يجوز لنا أن نفترض أن آدم قد علم أولاده جميع الأسماء الكائنة إلى يوم القيامة وأن أولاده قد نقلوا عنه هذه المعرفة إلى ذريتهم من بعدهم،لأن الله قد أغرق جميع ذريته عام الطوفان إلا من كان في سفينة نوح وأهل السفينة انقطعت ذريتهم إلا أولاد نوح ولم يكونوا يتكلمون بجميع اللغات الحاصلة بعدهم لأن اللغة الواحدة فيها من الاختلاف ما لا يحصيه إلا الله " (١).

فكيف يتصور إذن أن ينقل عمن كان في سفينة نوح أنهم تكلموا بجميع لغات الأمم بعدهم وأن ذلك منقول عنهم، وأولئك جميعهم لم يكن لهم نسل وإنما النسل لنوح وجميع الناس من أولاده، وهم ثلاثة: سام وحام ويافث، كما قال تعالى:﴿وَجَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُۥ هُمُ ٱلْبَاقِينَ ﴿٧٧﴾﴾(٢) فلم يجعل باقياً إلا ذريته.

ومعلوم أن الثلاثة لا يمكن أن ينطقوا بهذا كله ويمتنع نقل ذلك عنهم.

والذي أجرى الله عليه عادة بني آدم أنهم إنما يعلمون أولادهم لغتهم التي يخاطبونهم بها أو يخاطبهم بها غيرهم، فأما لغات لم يخلق الله من يتكلم بها فلا يعلمونها أولادهم، والمعقول في ذلك أن الله ألهم النوع الإنساني أن يعبر عما يريده ويتصوره بلفظه وأن أول من علم ذلك أبوهم آدم وهم علموا ذلك كما علم وإن اختلفت اللغات، وقد أوحى الله إلى موسى بالعبرانية وإلى محمد بالعربية والجميع كلام الله، يتضمن أمره ونهيه وإن كانت هذه اللغة ليست الأخرى " (٣).

" وبالجملة نحن – أي ابن تيمية – ليس غرضنا إقامة الدليل على عدم ذلك – أي إقامة الدليل على عدم المواضعة اللغوية – بل يكفينا أن يقال إن هذا غير موجود وإن القائل به لا يملك الدليل عليه بل الإلهام كاف في النطق باللغات من غير مواضعة متقدمة وإذا سمي هذا

---

(١) المصدر السابق ص ٨٠ .

(٢) سورة الصافات: ٧٧ .

(٣) انظر: ابن تيمية في كتاب الإيمان ص ٧٨ – ٨٢ .

توقيفاً – عند البعض – فليسم توقيفاً، وحينئذ فمن ادعى – مواضعة – وضعاً متقدماً على استعمال جميع الأجناس فقد قال ما لا علم له به، وإنما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال " (١).

وكثرته أو ندرته في هذا المعنى أو ذاك.

وأخيراً نجد ابن تيمية في رده على الذين يقسمون اللفظ إلى حقيقة ومجاز يقول: " هذا التقسيم لا حقيقة له وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز به بين هذا وهذا فعلم أن هذا التقسيم باطل وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول بل يتكلم بلا علم، فهم مبتدعة في الشرع مخالفون للعقل وذلك أنهم قالوا: الحقيقة اللفظ المستعمل فيما وضع له والمجاز هو المستعمل في غير ما وضع له، فاحتاجوا – في تعريف الحقيقة والمجاز – إلى إثبات وضع متقدم على الاستعمال، وهذا الوضع لم يثبتوه ويتعذر عليهم إثباته " (٢).

" وإن قالوا: نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولا، فيقال: من أين يعلم أن هذه الألفاظ التي كان العرب تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم تستعمل قبل ذلك في شيء آخر، وإن لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنها حقيقة " (٣) – أي فلا يكون لهذا التقسيم حقيقة – ولو فرض أن هذا جائز عقلاً إلا أنه ليس واقعاً لغوياً ولا شرعياً أصلاً بل لم يشتهر ذلك إلا في القرن الرابع الهجري.

ومن هنا غلط كثير من الناس فإنهم قد تعودوا ما اعتادوه إما من خطاب عامتهم، وإما من خطاب علمائهم باستعمال اللفظ في معنى، فإذا سمعوه في القرآن والحديث ظنوا أنه مستعمل في ذلك المعنى فيحملون كلام الله ورسوله على لغتهم النبطية وعادتهم الحادثة، وهذا مما دخل به الغلط على طوائف، بل الواجب أن يعرف اللغة والعادة والعرف الذي نزل به القرآن والسنة وما كان الصحابة يفهمون من الرسول عند سماع تلك الألفاظ فبتلك العادة والعرف خاطبهم الله ورسوله لا بما حدث بعد ذلك (٤) – من هذه التقسيمات المحدثة – فتبين أنه ليس لمن فرق بين

---

(١) المصدر السابق ص ٨٢ – ٨٣ .

(٢) ابن تيمية في كتاب الإيمان ص ٨٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٨٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٩١ .

الحقيقة والمجاز فرق معقول يمكن به التمييز بين نوعين فعلم أن هذا التقسيم باطل، وحينئذ فكل لفظ موجود في كتاب الله وسنة رسوله فإنه مقيد بما يبين معناه فليس في شيء من ذلك مجاز بل كله حقيقة " (١)– أي لا يوجد في القرآن شيء من المجاز، بل كله حقيقة –.

ولهذا لما ادعى كثير من المتأخرين أن في القرآن مجازاً كان معظم استشهادهم بقوله تعالى: ﴿ جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ ﴾ قالوا: والجدار ليس بحيوان والإرادة إنما تكون للحيوان فاستعمالها في ميل الجدار مجاز.

فقيل لهم: لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي، وفي الميل الذي لا شعور فيه وهو ميل الجماد وذلك من مشهور اللغة، يقال هذا السقف يريد أن يقع وهذه الأرض تريد أن تحرث وهذا الزرع يريد أن يسقى وهذا الثمر يريد أن يقطف وأمثال ذلك (٢).

ولا فرق في ذلك بين الاستعمالين إلا كثرة الاستعمال في ميل الحيوان عن ميل الجماد، وأيضاً من الأمثلة المشهورة لمن يثبت المجاز في القرآن﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ (٣).

قالوا: المراد به أهلها فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

فقيل لهم: لفظ القرية والمدينة والنهر والميزاب وأمثال هذه الأمور التي فيها (الحال) و(المحل) كلاهما داخل في الاسم، ثم قد يعود الحكم – الذي يتضمنه الخبر – على (الحال) وهو السكان، وتارة على المحل وهو المكان، وكذلك في النهر يقال حفرت النهر وهو المحل، وجرى النهر وهو الماء.

والقرآن قد استعمل القرية في المعنيين–الحال والمحل –قال تعالى: ﴿ وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً ﴾(٤)، ﴿ أَفَأَمِنَ أَهْلُ ٱلْقُرَىٰٓ أَن يَأْتِيَهُم بَأْسُنَا بَيَٰتًا وَهُمْ نَآئِمُونَ ﴿٩٧﴾ ﴾(٥)

(١) المصدر السابق ص ٩٣ .
(٢) ابن تيمية في كتاب الإيمان ص ٩٣ .
(٣) المصدر السابق ص ٩٧ .
(٤) سورة النحل: ١١٢ .
(٥) سورة الأعراف: ٩٧ .

فجعل أهل القرية هم السكان – الذين يعبر عنهم بالحال – وقال سبحانه ﴿ أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا ﴾ (١) فهذا المكان لا السكان –وهو المعبر عنه بالمحل –لكن لابد أن يلحظ أنه كان مسكوناً فلا يسمى قرية إلا إذا كان قد عمر للسكنى مأخوذ من القرى وهو الجمع ومنه قولهم قربت الماء في الحوض إذا جمعته فيه " (٢)، ولم يطلق لفظ القرية إلا على المكان المسكون أو الذي كان مسكوناً وخرب فقوله

﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ (٣) مثل قوله: ﴿ قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً ﴾ فاللفظ – القرية – هنا يراد به السكان من غير إضمار ولا حذف، فهذا بتقدير أن يكون في اللغة مجاز فلا مجاز في القرآن، بل وتقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز تقسيم مبتدع محدث لم ينطق به السلف (٤).

ومعنى كلامه أن ما يشتمل على حال ومحل من الألفاظ إذا عاد الحديث عنه بمراعاة الحال أو بمراعاة المحل فالمعنى واحد في الحالتين أنه حقيقة فيهما لا مجاز، ولذا فقد أبقى القرية على ظاهرها وقد بالغ في هذا حيث قال: " ونظير ذلك لفظ الإنسان يتناول الجسد والروح ثم الأحكام تتناول هذا تارة وهذا تارة لتلازمهما فكذلك القرية إذا عذب أهلها خربت وإذا خربت كان عذاباً لأهلها فما يصيب أحدهما من الشر ينال الآخر كما ينال البدن والروح ما يصيب أحدهما " (٥).

وظاهر كلام ابن تيمية معناه أن الخراب الواقع على القرية هو عقاب لها من حيث إنها قرية مكاناً ومنازل، وما ذلك إلا لتمسكه برأيه في إبقاء لفظ القرية على ظاهرها فلا تؤول بالأهل وذلك كله ليسد أمام القائلين بالمجاز منافذ هي أوسع من أن تسدها مثل هذه المحاولات، وقد أوّل الإمام الشافعي بأهلها لاستحالة أن تعامل القرية معاملة من يحس ويعقل، ولو كان الأمر كما يقول ابن تيمية لكان الإمام الشافعي أولى وأجدر بتقريره والجهر به (٦).

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٩ .
(٢) ابن تيمية في كتاب الإيمان ص ٩٧ – ٩٨ .
(٣) سورة يوسف: ٨٢ .
(٤) ابن تيمية في كتاب الإيمان ص ٩٨ .
(٥) المصدر السابق ص ٩٨ .
(٦) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ٨١٧ .

مناقشة رأي ابن تيمية:

أولاً: قول ابن تيمية: " إن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة وظهرت أوائله في المائة الثالثة وما علمته موجوداً في المائة الثانية اللّهم إلا أن يكون في أواخرها.

ويرد عليه بأنه: ليس مهماً أن يرد لفظ المجاز بعينه عند السلف فاللفظ مجرد اصطلاح " ومعلوم أن سائر الاصطلاحات لجميع العلوم إنما جاءت متأخرة لتحديد مفاهيم هذه العلوم، فالعرب استعملت في أساليبها بعض الكلام فيما وضع له وبعضه في غير ما وضع له، ثم جاء بعد من سمى الأول حقيقة ومن سمى الثاني مجازاً، كما نظمت شعرها على الأوزان المختلفة، ثم جاء من سمى هذه الأوزان بحوراً وسمى بعض البيت عروضاً وبعضه ضرباً وبعضه قافية إلى آخر ما هو معروف في اصطلاحات العروضيين وهذا هو الشأن في سائر العلوم "[(١)].

بالإضافة إلى أن المجاز قد فشا في القرن الثالث وفي النصف الأول منه، والدليل على هذا أن ابن القيم تلميذ ابن تيمية ذهب إلى أن في مقدمة من أنكر أن يكون في القرآن مجاز (داود الظاهري).

قال ابن القيم: " وقد صرح بنفي المجاز في القرآن داود بن علي الأصبهاني وابنه أبو بكر "[(٢)].

وداود الظاهري إمام أهل الظاهر (ت٢٧٠هـ) ومن الطبيعي أنه أنكرقبل موته أن يكون في القرآن مجاز وهذا الإنكار يفيد:

أ – أن المجاز كان معروفاً قبل وفاته.

ب – أن أمر المجاز قد اشتهر وأن قوماً لم يقصروا أمر المجاز على اللغة وحدها، بل قالوا به في القرآن الكريم لأن الإنكار إنما ينصب على الإثبات، ولو لم يكن أمر المجاز قد شاع في القرن الثالث قبل الربع الأخير منه لما انبرى داود لهذا الإنكار، لأن الإنكار فرع عن الإثبات، فكيف

---

(١) الشيخ محمد العزازي في بحث خاص بعنوان: الرد على ابن تيمية في إنكاره المجاز ضمن كتاب ابن تيمية ليس سلفياً ص ٣٢ طبعة النهضة العربية ١٩٧٠ .

(٢) ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة ٢ / ٢٤٢ طبعة بيروت ١٩٨٤ .

يقال إذن إن المجاز وتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز لم يعرف إلا بعد انقضاء القرون الثلاثة الأولى فما الذي كان ينكره داود الظاهري إذن ؟ "[١].

ثانياً: ما ذكره ابن تيمية من أن كتاب المجاز لأبي عبيدة[٢] (ت٢١٠هـ) لم يرد فيه المجاز بمعناه المقابل للحقيقة، غير دقيق، لأنه قد ورد فيه مواضع مجازية عديدة تنطبق على المجاز المقابل للحقيقة ومن ذلك ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا ٱلسَّمَآءَ عَلَيْهِم مِّدْرَارًا﴾[٣] قال مجاز السماء هاهنا مجاز المطر يقال ما زلنا في سماء أي مطر ومازلنا نطأ السماء أي أثر المطر "[٤].

وهنا يقترب أبو عبيدة من التأويل المجازي المألوف عند المتأخرين، فقد اشتهر عند علماء البيان أن السماء بمعنى المطر مجاز مرسل علاقته المجاورة[٥]. وقال في توجيه قوله تعالى: ﴿ فَلْيَدْعُ نَادِيَهُۥ ﴿١٧﴾ ﴾[٦] أي أهل مجلسه[٧]. وهذا صالح لنوعين من المجاز أن يكون مرسلاً علاقته المحلية، وأن يكون عقلياً بإيقاع الفعل (يدعو) على غير ما هو له والقرينة في كل امتناع دعاء النادي بمعنى المكان.. ومن الاستعارة التبعية ما قاله في قوله تعالى: ﴿فَذُوقُواْ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ﴿٣٥﴾ ﴾[٨] قال " مجازه فجربوا وليس من ذوق الفم "[٩].

---

(١) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ٦٥٠ .

(٢) أبو عبيدة: هو معمر بن المثنى التيمي، ولد سنة ١١٠هـ وتوفي ٢١٠هـ، فكان من المعمرين وفي عهده وضعت أسس العلوم الإسلامية من تفسير وحديث وفقه وأخبار وكان يشارك في أنواع هذه الثقافة مشاركة جيدة . د. فؤاد سزكين في مقدمته لمجاز أبي عبيدة .

(٣) سورة الأنعام: ٦ .

(٤) أبو عبيدة في كتابه مجاز القرآن ١ / ١٨٦ حققه تحقيقاً علمياً د / محمد فؤاد سزكين، وهو مسلم تركي وقدم له الشيخ أمين الخولي وطبعه مكتبة الخانجي في جزأين طبعة أولى بالقاهرة ١٩٥٤ .

(٥) د. عبد العظيم المطعني: المجاز في القرآن ١ / ٤٣ .

(٦) سورة العلق: ١٧ .

(٧) أبو عبيدة في كتابه مجاز القرآن ٢ / ٣٠٤ .

(٨) سورة الأنفال: ٣٥ .

(٩) أبو عبيدة المصدر السابق ١ / ٢٤٦ .

وفي هذا رد على ابن تيمية الذي ذهب إلى أن " الذوق يستعمل في كل ما يحس به ويجد ألمه او لذته " (١)، أي أنه يريد أن يقول إنه يشمل كل ما استعمل فيه بدون حاجة إلى حقيقة ومجاز محاولاً نفي التجوز فيه.

وفي هذا دليل على رد دعوى ابن تيمية للمجاز في اللغة والقرآن بالإضافة إلى أن القرن الثاني قد عرف طريق المجاز بين اللغويين وكانت لهم فيه خطى صائبة (٢).

ثالثاً: أنكر ابن تيمية تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز معتمداً على رفضه للأمور الاصطلاحية وانتهى إلى أن " هذا التقسيم إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على ان يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ولا يمكن القول بأن الاستعمال اللغوي مسبوق بوضع واصطلاح متقدم" (٣).

وهذه الحجة فيها إنكار لكون الألفاظ وضعت أولاً للدلالة على معنى من المعاني لأنها في نظره تعني ان القوم اصطلحوا على هذه الدلالات وهو ينكر الأمور الاصطلاحية التي يظن أنها تعارض الأمور الفطرية وهذا كلام صحيح لو كان هناك معارضة.

أما الاصطلاحات فهي في نظر أربابها أمور قائمة على المعاني الفطرية لتنظيم البحث ودقته وليست أموراً تحكمية في الغالب كما ظن.

وإنا نسائل ابن تيمية إذا لم يكن للألفاظ معنى في أول مواضعات الناس في التخاطب فبأي شيء كانوا يتفاهمون ؟

إن قال بأنهم يتفاهمون بالرموز والإشارات لم يحل الإشكال بل كان شأنه كمن يقرر المشكلة على وجه آخر، وإن قال بأنهم كانوا يستعملون ألفاظاً لا تدل على معنى محدد – كما في قوله إنما يصح أن لو علم.. إلخ – كان قائلاً بغير المعقول لأنه يترتب عليه أن الإنسان لن يصعد في سلم

(١) ابن تيمية في كتابه الإيمان ص ٩٥ .

(٢) انظر: د . عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز، فقد تتبع مجاز القرآن لأبي عبيدة واستخرج منه المجاز المرسل والاستعارة والكناية إلى آخره ١ / ٣٨ – ٦٠ الطبعة الأولى .

(٣) ابن تيمية في الإيمان ص ٧٨، ٧٩ .

الارتقاء بواسطة تبادل المنافع التي لا تكون إلا بطريق التفاهم بلغة محددة المعاني، والواقع يخالف هذا.

لم يبق إذن إلا أن يعترف بأن دلالات الألفاظ على معانيها المحددة إنما نشأت من مواضعات القوم في مخاطباتهم وإن لم يرض أن يسمى هذا اصطلاحاً فليسمه بما شاء[١].

يقول الشيخ العزازي: " ونقول لابن تيمية: إننا حينما نطلق لفظ الأسد على الشجاع كخالد بن الوليد هل يكفي إطلاقه عليه من غير قرينة حالية أو مقالية تبين القصد من هذا الإطلاق، وأن المراد به شجاع من الناس بينه وبين الأسد بمعناه الأصلي علاقة هي المشابهة، وهل بعد هذا يستسيغ عاقل أن يقول: أي الإطلاقين كان أولاً وأيهما كان آخراً ،حتى يكون أحدهما فيما وضع له والآخر فيما لم يوضع له، وهذه القرينة الدالة على استعمال اللفظ فيما لم يوضع له بيّنها الإمام الشافعي بقوله: " باب الصنف الذي يبين سياقه معناه وما يقصده الشافعي من السياق هو بعينه ما يسميه علماء البلاغة بالقرينة الصارفة عن المعنى الموضوع له إلى المعنى غير الموضوع " [٢].

ويتضح ذلك في الآتي:

رابعاً: قول ابن تيمية: " إن الشافعي وهو أول من جرد الكلام في أصول الفقه لم يقسم الكلام إلى حقيقة ومجاز، بل لا يعرف في كلامه أنه سمى شيئاً منه مجازاً ولا ذكر في شيء من كتبه ذلك لا في الرسالة ولا في غيرها ".

وهذا القول من ابن تيمية غير مسلم، لأن الإمام الشافعي(ت٢٠٤هـ) وخصوصاً في الرسالة كشف عن بعض خصائص اللغة العربية فقال رحمه الله ورضي عنه: " باب الصنف الذي يبين سياقه معناه قال الله تعالى: ﴿ وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ ۙ لَا تَأْتِيهِمْ ۚ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ ﴾ [٣]، فابتدأ جل ثناؤه ذكر الأمر بمسألتهم عن القرية

(١)د. محمد نصار في المدرسة السلفية ص ٦٧١، ٦٧٢ .

(٢) الشيخ محمد العزازي في: ابن تيمية ليس سلفياً ص ٣٣ .

(٣) سورة الأعراف: ١٦٣ .

الحاضرة البحر فلما قال: ﴿إِذْ يَعْدُونَ فِي ٱلسَّبْتِ﴾ الآية، دل على أنه إنما أراد أهل القرية لأن القرية لا تكون عادية ولا فاسقة بالعدوان في السبت ولا غيره، وأنه إنما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون.

وقال: ﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا ءَاخَرِينَ ﴿١١﴾ فَلَمَّآ أَحَسُّواْ بَأْسَنَآ إِذَا هُم مِّنْهَا يَرْكُضُونَ ﴿١٢﴾﴾ (١)، وهذه الآية في مثل معنى الآية قبلها، فذكر قصم القرية فلما ذكر أنها ظالمة بَانَ للسامع أن الظالم إنما هم أهلها دون منازلها التي لا تظلم، ولما ذكر القوم المنشئين بعدها وذكر إحساسهم البأس عند القصم أحاط العلم أنه إنما أحس البأس من يعرف البأس من الآدميين.

ثم يقول الشافعي ﷺ: " قال الله تبارك وتعالى وهو يحكي قول إخوة يوسف لأبيهم ﴿وَمَا شَهِدْنَآ إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ ﴿٨١﴾ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ ﴿٨٢﴾﴾ (٢)، فهذه الآية في معنى الآيات قبلها لا تختلف عند أهل العلم باللسان إنهم إنما يخاطبون أباهم بمسألة أهل القرية وأهل العير لأن القرية والعير لا ينبئان عن صدقهم " (٣).

فهذا كلام الإمام الشافعي واضح في أن بعض الألفاظ قد يراد بها غير معانيها وأن السياق هو الذي يوضح ذلك، وما قصده الشافعي من السياق هو بعينه ما يسميه علماء البلاغة بالقرينة الصارفة عن المعنى الموضوع له إلى المعنى غير الموضوع وهذا بجملته هو ما اصطلح عليه أهل هذا الفن من أنه المجاز.

وفهم الإمام الشافعي لهذه الأساليب هو نفسه فهم علماء البلاغة لها وعبارة: " عند أهل العلم باللسان " يرددها الشافعي في مواضع من رسالته وهو يريد باللسان لسان العرب وما جرت عليه أساليبهم، ويريد " بأهل العلم " الفاهمين الذواقين لأسرار اللسان العربي.

(١) سورة الأنبياء: ١١، ١٢ .

(٢) سورة يوسف: ٨١، ٨٢ .

(٣) الإمام الشافعي في الرسالة، بتحقيق وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر ص٦٢، ٦٣، ٦٤ طبع مكتبة التراث بالقاهرة ١٩٧٩م .

هذا.. وقد عرض الباحثون في أصول اللغة وفقهها لفكرة الوضع في مواطن كثيرة من بحوثهم وكان من نتائج البحث عندهم أن اهتدوا: إلى أن المعاني الحسية عرفت أولاً في الوضع اللغوي ثم تلتها المعاني المجازية كما اهتدوا إلى أن المعاني الوضعية عامة منضبطة أمكن حصرها كلها أو أكثرها في المعاجم اللغوية، أما المعاني المجازية فليست عامة وليست منضبطة لأنها ترجع إلى الذوق الشخصي.

والواقع أن كتب التراث كلها لم يرد فيها – إذا ما استثنينا ابن تيمية – نص واحد في إنكار الوضع اللغوي حتى الذين نقل عنهم القول بإنكار المجاز لم نر أحداً منهم ذهب مذهب ابن تيمية فأنكر الوضع كما أنكره هو.

وإذا كان ابن تيمية قد وجد من سابقيه من أنكر المجاز من سلف الأمة، فلم يكن أوحدياً فيه فإنه ابتدع القول ابتداعاً في إنكار الوضع لم يسبقه به أحد من قبله ولم يجاره عليه أحد من بعده وسيظل هذا الإنكار مضافاً إلى ابن تيمية وحده، لأن الحقائق كلها تعارضه وتنفيه (١).

خامساً: ابن تيمية نفسه قد أقر بالوضع اللغوي الذي أنكره فقال بعد كلام طويل حول ورود الأمثال في القرآن الكريم واللغة ما نصه:

" وهذا الذي ذكرناه هو الذي جاء به القرآن هو ضرب الأمثال من جهة المعنى وقد يعبر في اللغة بضرب المثل عن نوع من الألفاظ فيستفاد منه التعبير كما يستفاد من اللغة لكن لا يستفاد منه الدليل على الحكم كأمثال القرآن، وهو أن يكون الرجل قد قال كلمة منظومة أو منثورة لسبب اقتضاه فشاعت في الاستعمال حتى يصار يعبر بها عن كل ما أشبه ذلك المعنى الأول وإن كان اللفظ في الأصل غير موضوع لها " (٢).

وفي هذا إقرار بالوضع الأول ثم النقل منه إلى وضع ثان وعبارته صريحة في ذلك " **وإن كان اللفظ في الأصل غير موضوع لها** ".

---

(١) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ٧٢٩ – ٧٣٠ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٤ / ٦٣ .

أليس هذا إقراراً قاطعاً بالوضع اللغوي الأول وهو الذي أجهد الإمام ابن تيمية عقله وفكره في إنكاره ونفيه **!!** (١).

سادساً: عندما أنكر ابن تيمية الوضع اللغوي كان البديل عنده في أصل نشأة اللغة هو الإلهام وبالغ في إثباته.

ويمكن الرد على هذه الدعوى بأنه لو كانت اللغة إلهاماً وتوقيفاً لكان للعالم كله لغة واحدة، وهذا يخالف الواقع، بل إن تعدد اللهجات في اللغة العربية توهن القول بالتوقيف والإلهام مثل تعدد اللغات، ويؤكد أن للجهد البشري وعوامل البيئة دخلاً كبيراً في نشأة اللغات والتطور الدلالي فيها فكيف ينفي هذا الجهد وكل الظواهر والوقائع اللغوية تؤكده وتقويه (٢).

سابعاً: ما ذكره ابن تيمية من أن لفظ المجاز لم يوجد إلا في كلام أحمد بن حنبل عندما قال إن هذا من مجاز اللغة وتفسير ابن تيمية له بأنه يريد أي مما يجوز في اللغة.

غير مسلم، لأن ابن تيمية فسر عبارة الإمام أحمد تفسيراً يتفق مع وجهة نظره هو ليبعدها عن الاستدلال بإجازة المجاز عند ابن حنبل.

ويمكن أن نقول: إن الإمام أحمد بن حنبل لا يريد أن هذا مما يجوز أو مما لا يجوز حيث وردت اللغة بذلك في أفصح أساليبها من أقدم عصورها وإنما هو يريد أن هذا مما تجوِّز به عن موضع إلى غير موضعه وهذا ما لا يحتاج إلى التنبيه عند التأمل (٣).

ثامناً: يرى ابن تيمية أن ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) من المدافعين عن أهل السنة والمنتسبين للإمام أحمد بن حنبل فيقول ما نصه: " وابن قتيبة من المنتسبين إلى أحمد والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة وله في ذلك مصنفات متعددة ".

وابن قتيبة الذي هذا شأنه قد تكلم عن الاستعارة والمجاز وبعض التفريعات المتعلقة به حيث يقول: " وللعرب المجازات في الكلام ومعناها طرق القول ومآخذه فمنها الاستعارة

---

(١) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ٧٤٦ .

(٢) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ٧٤٤ .

(٣) الشيخ محمد العزازي ضمن كتاب ابن تيمية ليس سلفياً للشيخ منصور عويس ص٣٢ .

والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض والكناية ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد والواحد والجميع خطاب الاثنين والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم وبلفظ العموم لمعنى الخصوص مع أشياء أخرى كثيرة سنراها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى (١).

وقد جمع هذا النص إلى جانب فنون المجاز فنوناً بلاغية أخرى.

ثم يقول: " وبكل هذه المذاهب نزل القرآن ولذلك لا يقدر أحد من التراجم على ان ينقله إلى شيء من الألسنة.. لأن العجم لم تتسع في المجاز اتساع العرب " (٢).

وابن قتيبة هنا لم يقل بالمجاز فحسب، بل قال بوروده في القرآن الكريم ودافع عن المجاز دفاعاً قوياً فقال: " وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب لأن الجدار لا يريد والقرية لا تسأل وهذا من أشنع جهالاتهم وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً كان أكثر كلامنا فاسداً لأنا نقول: نبت البقل وطالت الشجرة وأينعت الثمرة ورخص السعر، ونقول كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا والفعل لم يكن وإنما كون، ونقول: كان الله وكان بمعنى حدث والله عز وجل قبل كل شيء بلا غاية لم يحدث فيكون بعد أن لم يكن، والله تعالى يقول: ﴿فَإِذَا عَزَمَ ٱلْأَمْرُ﴾ (٣)، وإنما بعزم عليه. ويقول تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَت تِّجَٰرَتُهُمْ﴾ (٤)، وإنما يربح فيها.

ويقول تعالى: ﴿وَجَآءُو عَلَىٰ قَمِيصِهِۦ بِدَمٍ كَذِبٍ﴾ (٥) وإنما كذب به ولو قلنا للمنكر لقوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جدار ماذا ؟ لم يجد بداً من أن يقول: جداراً يهم أن ينقض أو يكاد أن ينقض أو يقارب أن ينقض، وأياً

---

(١) ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ص١٥ – ١٦ طبعة ١٩٥٤ .

(٢) ابن قتيبة المصدر السابق ص ١٦ .

(٣) سورة محمد: ٢١ .

(٤)سورة البقرة: ١٦ .

(٥) سورة يوسف: ١٨ .

ما قال فقد جعله فاعلاً ولا أحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء من لغات العجم إلا بمثل هذه الألفاظ " (١).

يقول الشريف الرضي (٢) (ت٤٠٦هـ): "قوله سبحانه: ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ﴾ (٣)، وهذه استعارة لأن الإرادة على حقيقتها لا تصح على الجماد والمعنى يكاد أن ينقض أي يقارب أن ينقض على التشبيه بحال من يريد أن يفعل في الباني لأنه لما ظهرت فيه أمارات الانقضاض من ميل بعد انتصاب واضطراب بعد ثبات حسن أن يطلق عليه إرادة الوقوع على طريقة الاتساع.

ونرى في كلامهم كان بمعنى أراد وأراد بمعنى كاد، وجاء في القرآن العظيم قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ﴾ (٤) أي أردنا ليوسف، وقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلسَّاعَةَ ءَاتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا﴾ (٥) معناه على أحد الأقوال أريد أخفيها (٦).

تاسعاً: ذهب ابن تيمية إلى أن لفظ الإرادة في هذه الآية مستعمل في إرادة ما له شعور وإحساس وفي إرادة الجماد وقال ما نصه في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾ يقول: "لفظ الإرادة قد استعمل في الميل الذي يكون معه شعور وهو ميل الحي وفي الميل الذي لا شعور فيه

---

(١) ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ص ٩٩ – ١٠٠ .

(٢) الشريف الرضي: ولد عام ٣٥٩هـ وتوفي عام ٤٠٦ هـ، شيعي ولكنه خالي عن التعصب ورث التسامح عن والده الحسين بن موسى الموسوي فلم نلحظ فيها كتبه أو نظمه أثراً لتعصب ممقوت أو لمحة من عصبية ظاهرة . انظر: الأستاذ محمد عبد الغني حسن في مقدمته الطويلة أكثر من مائة صفحة لكتاب الشريف الرضي تلخيص البيان في مجازات القرآن وقدمه للطبع للمرة الأولى سنة ١٩٥٥ ونشرته مكتبة عيسى الحلبي .

(٣) سورة الكهف: ٧٧ .

(٤) سورة يوسف: ٧٦ .

(٥) سورة طه: ١٥ .

(٦) الشريف الرضي في تلخيص البيان في مجازات القرآن بتحقيق محمد عبد الغني حسن ص٢١٥ – ٢١٦ طبعة عيسى الحلبي القاهرة ١٩٥٥ .

وهو ميل الجماد وهو من مشهور اللغة يقال هذا السقف يريد أن يقع وهذه الأرض تريد أن تحرث وهذا الزرع يريد أن يُسقى " (١).

وابن تيمية بذلك لم يعترف بالفرق بين الاستعمالين مع أن أدنى نظر يقرر ذلك لأن الإرادة فعل من أفعال النفس تقوم أساساً على التمييز والاختيار، فكيف إذن يصح أن يستعمل في المحسوسات بنفس الحقيقة التي يستعمل فيها في الإنسان ؟

على أن ما صرح به ابن تيمية من أن لفظ الإرادة في الآية " قد يستعمل.. . إلى آخره " لا يمكن أن يكون جواباً صحيحاً لأنه لو أراد ذلك لبين لنا العلاقة بين الاستعمالين.

وإنا نقول له: " إذا لم تعترف بأن هناك فرقاً في الواقع فهذا مكابرة، وإن اعترفت بذلك عاد الخلاف بينك وبين خصومك إلى اللفظ وأصبح تمسكك برد تقسيم اللغة إلى حقيقة ومجاز لا معنى له، وبالتالي عاد رفضك للتأويل لا معنى له أيضاً " (٢).

ونقول أيضاً: " لو كانت إرادة الحيوانات والجمادات مثل إرادة الإنسان لما أهدر الشرع الأضرار التي تقع على الإنسان من العجماوات ولكان القصاص من الحيوانات إذا رفصت إنساناً فمات ولم يقل بهذا أحد " (٣).

عاشراً: في سبيل إنكار ابن تيمية للمجاز في القرآن يقول في قوله تعالى: ﴿فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ﴾ أن كلاً من الإذاقة واللباس حقيقة، لأن الإذاقة وردت مستعملة في المحسوسات والمعنويات " (٤).

ونقول: إن هذا يخالف ما هو مقطوع به من أن الذوق في المحسوسات حقيقة فإذا جاء في المعنويات كان مجازاً إخراجاً للمعقول في صورة المحسوس ليزداد تمكناً في النفس.

---

(١) ابن تيمية في كتابه الإيمان ص ٩٣ .

(٢) الدكتور محمد نصار في رسالته للدكتوراه المدرسة السلفية ص ٦٧٢ .

(٣) د. عبد العظيم المطعني في المجاز ٢ / ٨٠٠ .

(٤) انظر: ابن تيمية في كتابه الإيمان ص ٩٥ .

وقد بلغ القرآن القدح المعلى في هذا الباب من إيراد المعنويات في صورة المحسات يقول: ﴿ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ ﴾ (١).

ويقول: ﴿ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ ﴾ (٢).

ويقول ﴿ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ ﴾ (٣).

وفي أسلوب التشبيه يقول: ﴿ وَقَدِمْنَا إِلَىٰ مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَّنثُورًا ﴿٢٣﴾ ﴾ (٤). ويقول: ﴿ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ ﴾ (٥). ويقول: ﴿ أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا ﴾ (٦) والتشبيه أساس الاستعارة وهي أوسع أبواب المجاز.

ونريد أن نسأل الإمام ابن تيمية وأشياعه: ماذا يرون في قوله تعالى: ﴿ وَنَادَىٰ أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ﴾ (٧) وفي قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ ﴾(٨) من وضع الماضي في مكان المضارع لإبراز ما سيقع في صورة ما تحقق وقوعه، ووضع المضارع في مكان الماضي لاستحضار صورته ؟

أيقولون: إن هذه الصيغ ليست محددة لزمان الفعل وإن أية صيغة منها صالحة لما مضى وما هو حاصل بالفعل وما سيأتي بعد ذلك ؟

---

(١) سورة الأنبياء: ١٨ .

(٢) سورة آل عمران: ١٨٧ .

(٣) سورة البقرة: ٢٥٧ .

(٤) سورة الفرقان: ٢٣ .

(٥) سورة إبراهيم: ١٨ .

(٦) سورة النور: ٣٩ .

(٧)سورة الأعراف: ٥٠ .

(٨) سورة الأحزاب: ٣٧ .

اللّهم إني لا أدري، فإن من أشد ما يعانيه الباحث أن يحاول توضيح الواضح وأن يناقش من يجادل في المحسوس الملموس [(١)].

حادي عشر: اتهم ابن تيمية جمهور علماء الأمة وأئمتها من القائلين بالمجاز بأنهم مبتدعة في الشرع مخالفين للعقل وقال ما نصه في الرد على من قسم اللغة إلى حقيقة ومجاز، قال: " هذا التقسيم لا حقيقة له وليس لمن فرق بينهما حد صحيح يميز بين هذا وهذا، فعلم أن هذا التقسيم باطل وهو تقسيم من لم يتصور ما يقول ويتكلم بلا علم فهم مبتدعة في الشرع مخالفون للعقل "[(٢)].

وهذه قسوة غير مقبولة ووصف لم يصادف محلاً ولو صحت هذه الاتهامات لما سلم منها أحد من علماء الأمة ولكانوا كلهم مبتدعة في الشرع مخالفين للعقل لا يتصورون ما يقولون ويتكلمون بغير علم فكل أعلام الأمة من الفقهاء والمحدثين والمفسرين والنحويين والبلاغيين كلهم مبتدعون في الشرع: الإمام الشافعي والإمام أبو حنيفة وصاحباه والإمام أحمد بن حنبل وإمام الحرمين والإمام الغزالي وفخر الدين الرازي وابن حزم وغيرهم كلهم مبتدعون في الشريعة.

والإمام ابن جرير الطبري والقاضي ابن عطية وجار الله الزمخشري وهم أعلام المفسرين ورواد هذا الفن الجليل هؤلاء مبتدعون في الشريعة.

والإمام ابن قتيبة وابن فورك والشريف الرضي وابن الأثير وهم من أبرز المدافعين عن الحديث المعالجين لقضاياه الشائكة هؤلاء كذلك مبتدعون في الشريعة. وعلماء الكلام والكاتبين في الإعجاز مثل الخطابي والباقلاني وعبد القاهر الجرجاني هؤلاء مبتدعون في الشريعة، ولو صح أنهم مبتدعون في الشريعة وعلى تراثهم تمضي الأمة وتأخذ بقولهم فالأمة إذن ضالة – لا سمح الله – ومن يا ترى يسلم من هذا الاتهام إلا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم وحفنة من القدماء قيل إنهم قد أنكروا المجاز [(٣)].. أجل إنها قسوة لم تصادف محلاً، ولماذا ؟ من أجل أنهم قالوا بالمجاز.. فماذا كان يريد ابن تيمية ؟ أكاد يريد من هؤلاء الأعلام حمل الكلام على الحقيقة لا على المجاز ؟

---

(١) الشيخ محمد العزازي في مقال كتبه ونشر ضمن كتاب ابن تيمية ليس سلفياً ص ٣٦، ٣٧.

(٢) ابن تيمية في كتابه: الإيمان ص ٨٣ .

(٣) د. عبد العظيم المطعني في كتابه: المجاز ٢ / ٧٥١ – ٧٥٢ .

لا شك أن هذا أمر عجيب أن يجهل الإنسان أساليب العرب في تخاطبهم ويعري اللغة العربية عن أخص خصائصها ويسلبها أعز مزاياها فما تميزت لغة العرب على سائر اللغات إلا بما احتوت عليه من بديع الاستعارة ولطيف الكناية.

ولما كان القرآن قد أنزله رب العزة والجلال بلسان عربي مبين كما قال سبحانه: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾ (١) فقد سلك فيه أساليب العرب في تخاطبهم ومحادثاتهم وكلامهم من تشبيه واستعارة وكناية ومجاز وغير ذلك من الوجوه البيانية التي تخلو منها كثير من اللغات، فهل يريد ابن تيمية أن نلغي الاستعارة والمجاز من القرآن الكريم وأن نحمل الألفاظ على حقيقتها ؟

فنفهم مثلاً من قوله تعالى: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ﴾ (٢) : أن المعنى هي سراويل لكم وقمصان وأنتم سراويل لهن وقمصان، وإذا ترجمت الآية إلى الفرنسية مثلاً كان المعنى هي بنطلونات لكم وأنتم بنطلونات لهن (٣).

أهذا هو المعنى الذي قصد إليه القرآن أم أنه سلك بطريق الاستعارة البديعة مسلكاً فيه الأدب السامي الرفيع الذي أرشدنا إليه القرآن وهو ألا نذكر الشيء الفاحش باسمه الصريح بل نكني عنه بلطف الكناية ولهذا قال ابن عباس في تفسير الآية: " أراد به تعالى الجماع ولكن الله عز وجل كريم حليم يكنى" (٤) أي يأتي بالكناية بدل اللفظ الصريح وهذا من الآداب القرآنية الرفيعة.

وإذا حملنا الألفاظ على حقيقتها في القرآن الكريم ولم تستعمل المجاز فسنرى العجب العجاب في تفسيره فنقرر أن للعذاب يدين كيدي الإنسان لقوله تعالى: ﴿ بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾ ﴾ وأن للصدق قدماً لقوله تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾ وأن

(١) سورة الزخرف: ٣ .

(٢) سورة البقرة: ١٨٧ .

(٣) الشيخ محمد علي الصابوني في كتابه كشف الافتراءات ص ٨٢ – ٨٣ طبعة ١٩٨٨ .

(٤) ابن كثير في تفسيره ١ / ٢٢٠ .

للنهار وجهاً لقوله تعالى: ﴿ ءَامِنُوا۟ بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ عَلَى ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَجْهَ ٱلنَّهَارِ ﴾ وأن النار يمكن أكلها لقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا ﴾ وأن نفهم ما فهمه ذلك الصحابي وهو " عدي بن حاتم " كما في رواية الصحيحين عنه قال: لما نزلت هذه الآية ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ ﴾ يقول: عمدت إلى عقالين أحدهما أسود والآخر أبيض فجعلتهما تحت وسادتي. قال: فجعلت أنظر إليهما فلما تبين لي الأبيض من الأسود أمسكت، فلما أصبحت غدوت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته بالذي صنعت فقال: " إن وسادك إذن لعريض " [١] – كناية عن البلادة وسوء الفهم– إنما ذلك بياض النهار وسواد الليل.

وفي بعض الروايات: إنك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين بل هو سواد الليل وبياض النهار [٢].

وهل يريد ابن تيمية أن نفهم هذا الفهم العجيب من مثل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا ﴿٢٩﴾ ﴾ أن المعنى لا تربط يدك في عنقك ولا تفتحها كل الفتح، أم إنها كناية عن البخل والسخاء والإمساك والعطاء.

إن الذي ينكر المجاز ينزع عن القرآن أخص خصائصه وهو(الإعجاز البياني) الذي هو أحد وجوه الإعجاز بل هو أظهر وجوه إعجاز القرآن الكريم.

فالقرآن إنما تحدى العرب أول ما تحداهم بسحر بيانه ونظمه البديع وأسلوبه العجيب وهم أساطين الفصاحة وملوك البيان، وليس القرآن معجزاً بتشريعه وإخباره عن المغيبات فحسب، بل هو معجز ببيانه كما هو في تشريعه وحقائقه العلمية والغيبية، وما كانت للقرآن هذه الريادة والزعامة البيانية التي سحر بها قلوب العرب لولا أسلوبه الفذ الفريد في استعمال صور التشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية والمجاز التي اختصت بها لغة العرب [٣].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب قوله تعالى: ﴿ وَكُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ ﴾ انظر: عمدة القاري ١٨ / ١٠٧ .

(٢) ابن كثير في تفسيره ١ / ٢٢١ .

(٣) الشيخ محمد علي الصابوني في كتابه: كشف الافتراءات ص ٨٠ – ٨٦ .

ثاني عشر: رغم أن ابن تيمية قد هاجم المجوزين للمجاز واتهمهم بأنهم " مبتدعة في الشرع مخالفين للعقل " إلا أنه هو نفسه قد تناقض ولم يلتزم بما ذهب إليه من إنكار المجاز وخالف مذهبه فأثبت المجاز فأصبح إنكاره للمجاز نظرياً، أما عملياً فقد قال بالمجاز وذهب إليه وورد صريحاً في أعماله وأذكر على سبيل المثال لا الحصر: ما قاله في تحقيق مذهب السلف في صفات الله هل هم يؤولونها تأويلاً مجازياً أم يبقونها على الحقائق اللغوية دون تأويل ؟

يقول ابن تيمية: " قال أبو عمر: أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئاً " [(١)].

فقد ذكر ابن تيمية هنا المجاز صريحاً بلفظه ومعناه دون أن يعقب عليه بإنكار، وهذا النص على قصره يفيد:

أولاً: أن علماء السلف كانوا يعرفون الحقيقة والمجاز وأنهم لم ينازعوا في هذا التقسيم.

ثانياً: أنهم مع معرفتهم للحقيقة والمجاز نفوا حمل صفات الله على المجاز وحملوها على الحقيقة مع الإمساك عن التكييف.

وهذا النقل حجة على ابن تيمية لأن النزاع حول صفات الله هل هي حقيقة أم مجاز غير النزاع في أصل المجاز يكون أو لا يكون [(٢)].

ومن النصوص المهمة التي قالها ابن تيمية ويسلم فيها بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز قوله: " العرب وضعت للإنسان ما أضافته إليه فإذا قالت: سمع العبد وبصره، وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد، وإذا قيل سمع الله وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته كان هذا متناولاً لما يخص به الرب لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين، فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله كان جاهلاً جداً بدلالة اللغات ومعرفة الحقيقة والمجاز " [(٣)].

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٢١ .

(٢) الدكتور عبد العظيم المطعني في كتابه: المجاز ٢ / ٨٧٠ – ٨٧١ .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠٨ .

فهذا النص قد ساقه ابن تيمية للرد على من جهل مدلولات الوضع اللغوي وجهل سنة العرب في بيانها ومرادها من الألفاظ ويشنه ابن تيمية على الجاهل بدلالات اللغات الجاهل بدلالات الحقيقة ودلالات المجاز.

وإذا كان ابن تيمية قد أنكر تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز فقد اعترف في هذا النص بالتقسيم الثنائي للكلام: الحقيقة والمجاز والتعويل على معرفة دلالات كل منهما ومن جهلهما وقع في المحظور [(١)].

أما إقرار ابن تيمية بالمجاز عملاً وسلوكاً فيظهر من خلال نصوص كثيرة قالها منها قوله في آية النور: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ كان له رأي جهر به وهو أن الله تعالى في نفسه نور ثم قال إن المنقول عن السلف لا يتعارض وما ذهب إليه فقال: " هذا القول الذي قاله بعض المفسرين في قوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ أي هادي أهل السموات لا يضرنا ولا يخالف ما قلناه فإنهم قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافاً ولم يذكروه في تفسير نور مطلق "[(٢)].

فقد سلم ابن تيمية بالتأويل المجازي والصرف عن الظاهر، وفي هذا التعبير مجازين: لغوي وعقلي:

فاللغوي: في تأويل النور بمعنى الهادي للمناسبة التي بينهما، فكل من النور والهادي يكشفان الطريق ويدلان على الخير، فهو استعارة في المفرد لجريانها بين النور والهادي.

والعقلي: في إيقاع الهداية على السموات والأرض والمراد أهل السموات والأرض، فهي نظير قوله تعالى: ﴿ وَسۡـَٔلِ ٱلۡقَرۡيَةَ ﴾ لكن ابن تيمية عارض هذا هناك، ولم يعارض هذا هنا [(٣)].

---

(١) د. عبد العظيم المطعني: المجاز ٢ / ٨٧٢ .

(٢) ابن تيمية في دقائق التفسير ٤ / ٢٢٦ .

(٣) د. عبد العظيم المطعني: المجاز ٢ / ٨٥٩ .

ثم يقول ابن تيمية: " ثم قول من قال من السلف: هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نوراً، فإن من عادة العرب في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات الشيء المفسر من الأسماء أو بعض أنواعه ولا ينافي ذلك بقية الصفات المسمى بها "[١].

فابن تيمية هنا يقر تأويل النور بالهادي نقلاً عن السلف وكل ما يريد قوله أن قولهم هادي لا يمنع أن الله نور في نفسه.

وإذا كان السلف وابن تيمية يعتمدان هذا التأويل فإن من يسمي صنعهم هذا مجازاً لم يزد على ما قالوه إلا التسمية، فالسلف وابن تيمية من مؤسسي الدرس المجازي وممهدي الطريق إليه رضي ابن تيمية أم لم يرض فالمجاز لازم له ولسلفنا العظيم.

ولجأ ابن تيمية أيضاً إلى التأويل المجازي في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ فقال: "سلف الأمة وأئمتها أثبتوا أن الله مع العباد عموماً بعلمه ومع أوليائه بالنصر والتأييد والكفاية"[٢].

وظاهر من كلام ابن تيمية أنه صرف لفظ " مع " عن ظاهره ليس فيما يتصل بالله من المعاني فحسب، بل عمم الصرف حتى في المواضع التي لا يضر فيها بقاء اللفظ على ظاهره كما في ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ ، وفي معية الله مع المسافر وأهله قال: " إنه لا يلزم من ذلك أن تكون ذات الله مختلطة بذواتهم فهو هنا قد صرف اللفظ عن ظاهر معناه.

وأيضاً في قوله تعالى:﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ ﴾[٣].

يقول ابن تيمية: " فإنه يراد برؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك وأنه يعلم هل ذلك خير أم شر فيثيب على الحسنات ويعاقب على السيئات "[٤]. فقد أوّل السمع هنا تأويلاً مجازياً وبيّن أنه يراد به العلم.

---

(١) ابن تيمية في دقائق التفسير ٤ / ٢٢٦ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٣١ .

(٣) سورة الزخرف: ٨٠ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٣٢ .

وأيضاً لجأ ابن تيمية إلى المجاز واستعمله في دفاعه عن الأئمة الأعلام، فبين أنه لا يمكن لأحد منهم أن يتعمد مخالفة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لاتفاقهم على وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم " ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاء حديث صحيح بخلافه فلابد أن يكون له من عذر في تركه وجميع الأعذار ثلاثة أصناف:

أحدها: عدم اعتقاده أن النبي صلى الله عليه وسلم قاله.

الثاني: عدم اعتقاده إرادة تلك المسألة بذلك القول.

الثالث: اعتقاده أن ذلك الحكم منسوخ.

وهذه الأصناف الثلاثة تتفرع إلى أسباب متعددة "(١).

وعند شرحه للسبب السادس لجأ إلى المجاز فقال: " عدم معرفته بدلالة الحديث تارة لكون اللفظ غريباً عنده.. وتارة لكون اللفظ مشتركاً أو مجملاً أو متردداً بين حقيقة ومجاز فيحمله على الأقرب عنده، وإن كان المراد هو الآخر كما حمل جماعة من الصحابة في أول الأمر(الخيط الأبيض والخيط الأسود)على الحبل "(٢).

وقد استعمل المجاز أيضاً في شرحه للسبب الثامن فقال: " اعتقاده أن تلك الدلالة قد عارضها ما دل على أنها ليست مرادة مثل معارضة العام بخاص أو المطلق بمقيد، أو الأمر المطلق بما ينفي الوجوب أو الحقيقة بما يدل على المجاز "(٣).

فهنا نرى اعتراف ابن تيمية بالمجاز وأنه طريقاً من طرق التعبير عرفه الأئمة الأعلام وقد لجأ هو إليه في رفع الملام عنهم واعترف بأن الاختلاف حول الألفاظ " وتعارض دلالات الأقوال وترجيح بعضها على بعض بحر خضم "(٤).

---

(١) ابن تيمية في رسالة صغيرة بعنوان رفع الملام عن الأئمة الأعلام حققها الشيخ محمد حامد الفقي وطبعتها السنة المحمدية عام ١٩٥٨ القاهرة، انظر ص ٤، ٥ .

(٢) ابن تيمية المصدر السابق ص١٥، ١٧ .

(٣) ابن تيمية المصدر السابق ص ١٨ .

(٤) ابن تيمية في المصدر السابق ص ١٨ .

وأخيـــراً:

لا نجد ما نقوله سوى أن ابن تيمية إن أمكنه إنكار المجاز نظرياً وأجهد نفسه في ذلك، فإنه لم يسلم له ما ذهب إليه ولم يستطع إنكاره عملياً فلجأ إليه واستعمله في مواضع كثيرة أشرنا إلى بعضها فكان المجاز ملازماً لابن تيمية وهو يحاول نفي المجاز.

وفي نقد الشيخ أبو زهرة له يقول: " وهنا نقف وقفة: أن هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسية، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها – يقصد أن اليد وضعت للجارحة، والاستواء للاقتعاد وهكذا – وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوماً أم كان مجهولاً فإنها قد استعملت في غير معناها ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها بل تكون مؤولة، وعلى ذلك يكون ابن تيمية قد فر من التأويل ليقع في تأويل آخر، وفر من التفسير المجازي ليقع في تفسير مجازي آخر " (١).

وهذا نقد صائب لأن الألفاظ إذا لم تكن مشتركة فلا تستعمل في حقائقها مرتين، وإنما تقع حقيقة في موضع استعمالها الأول، فإذا خرجت عنه كانت مجازاً وإن لم يصرح فيها باسم المجاز.

فاليد مثلاً تستعمل حقيقة في العضو المعروف فإذا استعملت مرة أخرى في يد غير معروفة الكنه صارت مجازاً لخروجها عن موضع الحقيقة التي وضعت من أجلها.

وبهذا يدرك أن ابن تيمية وهو يفر من المجاز قد لجأ إليه ووقع فيه ولا مناص له من ذلك(٢).

وإذا كان ابن تيمية قد لجأ إلى المجاز ووقع فيه فإنه بذلك أيضاً يكون قد لجأ إلى التأويل وقال به وذلك للصلة الوثيقة بين المجاز والتأويل، فالمجاز يدخل فيما أشكل معناه من الألفاظ بتركها الحقيقة ومجيئها على المجاز فيبيّن المعنى المقصود، وهذا العمل وذاك المجال هو عمل التأويل ومجاله.

---

(١) فضيلة العالم الجليل الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه ابن تيمية ص٢٧٦، ٢٧٧ طبعة دار الفكر القاهرة عام ١٩٧٧.

(٢) الدكتور عبد العظيم المطعني في كتابه: المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢ / ٦٩٣، ٦٩٤.

التأويل ضرورة لغوية وعقدية :

أما أنه ضرورة لغوية: فلأن طبيعة اللغة فرضته منذ أن نزل القرآن الكريم، فقد أنزله رب العزة والجلال بلسان عربي مبين كما قال سبحانه: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٣﴾ ﴾ (١).

فقد سلك فيه أساليب العرب في تخاطبهم ومحادثاتهم وكلامهم من التشبيه والاستعارة والكناية والمجاز وغير ذلك من الوجوه البيانية فكان " الإعجاز البياني " أخص خصائص القرآن الكريم، فالقرآن إنما تحدى العرب أول ما تحداهم بسحر بيانه ونظمه البديع وأسلوبه العجيب وهم أساطين الفصاحة وملوك البيان.

وليس القرآن معجزاً بتشريعه وإخباره عن المغيبات فحسب، بل هو معجز ببيانه كما هو في تشريعه وحقائقه العلمية والغيبية.

وما كانت للقرآن هذه الريادة والزعامة البيانية التي سحر بها قلوب العرب لولا أسلوبه الفذ الفريد في استعمال صور التشبيه والتمثيل والاستعارة والكناية والمجاز التي اختصت به لغة العرب (٢).

والتأويل يشبه إلى حد كبير موضوعات علوم البيان من مجاز وكناية واستعارة، وتلك الأنواع البلاغية لا تفسر إلا عن طريق صرف اللفظ عن ظاهره إلى المقصود من ورائه وهذا هو التأويل بعينه.

وأما أنه ضرورة عقدية: فلأن السلف والخلف قد اتفقوا على التأويل لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره، فاليد مثلاً " تستعمل في أصل معناها للجارحة ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوماً أم كان مجهولاً فإنها قد استعملت في غير معناها ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها بل تكون مؤولة (٣).

---

(١) سورة الزخرف الآية رقم: ٣ .

(٢) الشيخ محمد علي الصابوني: كشف الافتراءات ص ٨٦ .

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة: ابن تيمية ص ٢٧٦، ٢٧٧ .

ولكن تأويل السلف إجمالي لتفويضهم إلى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ الذي هو غير ظاهره المنزه عنه تعالى، وتأويل الخلف تفصيلي لاضطرارهم إليه لكثرة المبتدعين، فلم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح، معاذ الله أن يظن بهم ذلك وإنما دعت الضرورة في أزمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من أهل الضلال، واستيلائهم على عقول العامة، فقصدوا بذلك ردعهم وبطلان قولهم ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقالوا لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك(١).

يقول ابن عساكر: " فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم أو التكييف من المجسمة والمشبهة، ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة فحينئذ يسلكون طريق التأويل ويثبتون تنزيهه بأوضح دليل ويبالغون في إثبات التقديس له والتنزيه خوفاً من وقوع من لا يعلم في ظلم التشبيه، فإذا أمنوا من ذلك رأوا أن السكوت أسلم وترك الخوض في التأويل إلا عند الحاجة أحزم " (٢).

فالخلف وهم علماء أهل السنة من المتأخرين قد عاشوا في جو شحون بظلمات العقائد الزائفة والأفكار الفلسفية المستوردة القائمة على تأليه العقل والتهجم على الغيب بغير دليل، فكان لزاماً عليهم أن يصارعوا الباطل بنفس السلاح الذي يتسلح به خصومهم وأن يقاوموا ضلالهم بالحجة الساطعة والبرهان القاطع، لذلك مالوا إلى التأويل في بعض الصفات التي توهم التشبيه كالاستواء والنزول والإتيان والمجيء لأن عصرهم الذي عاشوا فيه لم يكن كالعصر السابق عصر " التسليم والتفويض " وإنما عصر " الجدل والمناظرة " فهم لم يؤولوا عن هوى ومكابرة وإنما أولوا عن حاجة واضطرار لدفع شغب المجادلين في صفات الله بالباطل (٣).

---

(١) الشيخ محمد الخضر الشنقيطي في كتابه استحالة المعية بالذات ص ٧٦ – ٧٧ مكتبة صبيح عام ١٣٤٩هـ .

(٢) ابن عساكر في كتابه تبيين كذب المفتري ص ٣٨٨ .

(٣) الشيخ محمد علي الصابوني في مقال بعنوان عقيدة أهل السنة في ميزان الشرع في مجلة المجتمع الكويتية العدد ٦٢٩ ص ٣٤ الصادر في شوال ١٤٠٣هـ .

وإذن فالتأويل ضرورة عند السلف والخلف لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره غير أن تأويل السلف إجمالي وتأويل الخلف تفصيلي، بل إننا لا نبتعد عن الصواب إذا قلنا: إن التأويل التفصيلي قال به بعض السلف.

ومع ذلك فإن ابن تيمية ومن تابعه يذهبون إلى أن سلف الأمة لم يحتاجوا إلى أي تأويل إجمالي أو تفصيلي وينكرون التأويل بمعناه الاصطلاحي نهائياً، وينفون نسبته إلى السلف، وأن أي تأويل لصفات الله تعالى – حتى لو كان – بما يتفق وأصول القواعد العربية طبقاً لما تقتضيه القرائن المعمول بها في كتاب الله عز وجل نوع من التعطيل كما يذهب إلى ذلك ابن تيمية.

وهنا لابد لنا من وقفة أراها ضرورية قبل الانتهاء من هذا الفصل أحدد فيها ما أراه صواباً في نقاط محددة هي:

أولاً: هل نسبة التأويل إلى السلف خطأ أم صواب ؟

ثانياً: هل هذا التأويل نوع من التعطيل كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية ؟

ثالثاً: هل ذهب السلف حقاً إلى التأويل التفصيلي وقالوا به ؟

ولنبدأ بالنقطة الأولى وهي:

هل نسبة التأويل إلى السلف خطأ أم صواب ؟

لقد انتهينا إلى أن أول [١] من قال بالتأويل بمعناه الاصطلاحي عند المتكلمين هو إمام الحرمين (ت٤٧٨هـ) وغني عن البيان أن التأويل الذي نقصده هو التأويل الصحيح الناهض على هدي اللغة ومنطق العقل وموافقة الشرع، ومعنى ذلك أن التأويل بهذا المعنى قد وجد عند السلف قبل هذه التسمية الاصطلاحية ويظهر ذلك واضحاً في تحديد ابن تيمية نفسه لمذهب السلف بقوله: " مذهب السلف رضوان الله عليهم إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها " [٢].

---

(١) من المعروف أن التأويل كمنهج عقلي يرتبط تاريخياً بالمعتزلة ولكن تمسكهم بأصولهم التي قرروها وآمنوا بها إيماناً تاماً هو الذي جعل التأويل عندهم في كثير من الأحيان أشبه بالتحريف منه بالتأويل ولذلك أهملناه .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٤ / ٦ – ٧ .

ويشرح ذلك بقوله: " إن من قال إن ظاهر اليد جارحة مثل جوارح العباد وظاهر الغضب غليان القلب لطلب الانتقام وظاهر كونه في السماء أن يكون مثل الماء في الظرف، فلاشك أن من قال إن هذه المعاني وشبهها من صفات المخلوقين غير مراد من الآيات والأحاديث فقد صدق وأحسن " (١).

ولا شك أن هذا تأويل إجمالي لأن هذه الألفاظ وضعت في أصل معناها لهذه المعاني الحسية، ولا تطلق على وجه الحقيقة على سواها وإذا أطلقت على غيرها سواء أكان معلوماً أم كان مجهولاً، فإنها قد استعملت في غير معناها ولا تكون بحال من الأحوال مستعملة في ظواهرها بل تكون مؤولة (٢).

وحينئذ فيصح أن ننسب التأويل إلى السلف من هذا المنطلق.

أما النقطة الثانية فهي:

هل هذا التأويل نوع من التعطيل ؟

يرى ابن تيمية أن تأويل الألفاظ التي أثبت الله معانيها اللغوية لذاته لا يخرج عن كونه نوع من التعطيل لصفة من صفات الله عز وجل. وابن تيمية بذلك يخرج بالتعطيل عن معناه المعروف به عند كل من سبقوه فكان الذي يصفونه بالتعطيل هو الذي ينفي عن الله ما أثبته لنفسه كمن ينفي عن الله اليد التي أثبتها لنفسه في مثل قوله: ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ﴾ (٣)، أو ينفي الاستواء الذي أثبته لنفسه بقوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ٥﴾ (٤)، أو ينفي المجيء الذي نسبه إلى ذاته في قوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ٢٢ ﴾ (٥).

---

(١) المصدر السابق ٦ / ٣٥٦ .

(٢) انظر الشيخ أبو زهرة: ابن تيمية ص ٢٧٦ – ٢٧٧ .

(٣) سورة المائدة الآية رقم: ٦٤ .

(٤) سورة طه الآية رقم: ٥ .

(٥) سورة الفجر الآية: ٢٢ .

وإنما يفعل ذاك من يفعله بحجة تنزيه الله عن مستلزمات الحدوث ومظاهر التشبيه فيقع فيما يشبه تكذيب الله فيما وصف به ذاته أو نسبه إلى نفسه ولا يقل هذا خطراً أو سوء عن التشبيه أو التجسيم الذي حاول أن يفر منه.

فالتعطيل الذي هذا شأنه هو تفريغ الكلمة من مضمونها اللغوي الذي وضعت له فيما يحتمل معناه الحقيقي، أو من مضمونها المجازي فيما دلت القرائن على ضرورة صرفه إلى المعنى المجازي، فلا هو يترك الكلمة دالة على معناها الحقيقي ما دام ذلك متأتياً وممكناً، ولا هو يصرفها إلى المعنى المجازي الذي تقتضيه الضرورة وتنطق به الأدلة والنصوص الأخرى.

ولا ريب أن هذا العمل يسمى تعطيلاً للغة وتعطيلاً للنص القرآني عن أن يدل على المعنى الذي سيق من أجله [1].

وفي تاريخ الفرق طوائف كثيرة من أولئك المعطلة، من ذلك إنكار المعتزلة رؤية المسلم ربه يوم القيامة متأولين كلمة "ناظرة" في قوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [2] بـ"منتظرة" والنظر غير الانتظار وإخراج الكلمة الأولى عن معناها الذي وضعت له ويصفها بمعنى الكلمة الثانية تأويل باطل لا يستند إلى أي علاقة مسوغة لا من قريب ولا من بعيد.

ومن ذلك أيضاً تأويلهم الرسول في قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴿١٥﴾﴾ [3] بالعقل غير أن الآية لا تتحمل هذا التأويل وكلمة رسول لا تحتمل هذا التأويل فلا يصح أن تصرف عن معناها الحقيقي الشائع الذي لم يرد في القرآن إلا بهذا المعنى.

فإن كان التأويل من هذا النوع فلا شك أنه تعطيل، أما إن كان التأويل يتفق وأصول القواعد العربية طبقاً لما تقتضيه القرائن المعمول بها في كتاب الله تعالى فإنه لا يكون تعطيلاً، لأن التعطيل هو تفريغ الكلمة عن مضمونها اللغوي الذي وضعت له فيما يحتمل معناه الحقيقي أو من مضمونها المجازي، وغير ذلك لا يسمى تعطيلاً.

---

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي ص ١١٤ طبعة دار الفكر بدمشق سوريا طبعة ١٩٨٨م .

(٢) سورة القيامة الآية: ٢٢ .

(٣) سورة الإسراء الآية: ١٥ .

وهنا نجد ابن تيمية يخرج به عن هذا المفهوم ويخترع له مفهوماً خاصاً به هو ومن شايعه فيرى أن مثل تأويل يد الله بالقدرة تعطيلاً لصفة من صفاته، وهكذا كل ما أضيف إلى الله مما يوهم ظاهره التشبيه والتجسيم.

وعدّ ابن تيمية هذا التأويل تعطيلاً إنما هو مصطلح خاص به كما يقول الدكتور المطعني – بحق – " ومصطلح التعطيل هذا ما أظنه إلا من توليدات الإمام ابن تيمية، فإن لم يكن من توليداته واختراعاته فإنه لم يشتهر ويعرف إلا عنه" (١).

فقد حمل ابن تيمية التعطيل على معنيين:

أحدهما: تعطيل الذات عن الصفات الموصوفة بها.

والثاني: تعطيل حقائق الألفاظ يصرفها عن ظواهرها.

وأياً ما كان المعنى فهل صحيح أن التأويل المجازي يؤدي إلى التعطيل ؟

للجواب عن ذلك نأخذ مثالاً واحداً ونجربه.

فاليد مثلاً ما المراد منها ؟ هل المراد منها العضو أم القوة الكامنة فيه ؟

لاشك أن اليد إنما تكون يداً مثمرة باعتبارها مكاناً ومحلاً للقوة والقدرة فإذا سلبت عنها القوة صارت كأنها غير موجودة، لأن القوة بالنسبة لليد كالروح بالنسبة للجسد إذا فارقته مات الجسد وكذلك اليد إذا سلبت قوتها بشلل مثلاً فإنها تكون حينئذ عاطلة أو معطلة أو ميتة موتاً نسبياً.

إذا تقرر هذا فإن من يؤول " يد الله " بأنها قدرة الله فإن هذا التأويل لا تعطيل فيه لا للذات من الصفات الموصوفة بها ولا للألفاظ من معانيها، لأن إثبات القدرة هو المقصود من اليد، واليد بلا قدرة هي " اليد المعطلة " أو العاطلة.

وعلى هذا فقول ابن تيمية إن التأويل المجازي يؤدي إلى التعطيل قول غير مسلم (٢).

---

(١) د. عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة ٢ / ٦٤٢ .

(٢) د. عبد العظيم المطعني: المرجع السابق ٢ / ١١٤٠ .

لا سيما وأن شيخ المفسرين محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) قد أوّل اليد تأويلاً مجازياً ففسرها بالقوة في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ قال " قوة الله فوق قوتهم "(١).

وجاء من بعده الغزالي (ت٥٠٥هـ) فقرر أن المراد باليد في جانب الله هو المراد من قول العرب " البلدة في يد الأمير فإن ذلك مفهوم وإن كان الأمير مقطوع اليد "(٢).

واللغة العربية النازل بها القرآن هي الفيصل في هذا وقول العرب لفلان على يد المراد منه النعمة التي تعطى باليد، وهذا هو المجاز ولا معنى هنا لإرادة المعنى العضوي لليد.

وإذن: " فالتأويل المجازي لا يؤدي إلى التعطيل سواء أريد من التعطيل تعطيل الذات من الصفات أو تعطيل الألفاظ من المعاني "(٣).

ومن هنا: لم يرفض السلف التأويل جملة وتفصيلاً كما ذهب إلى ذلك ابن تيمية،وإنما كانت لهم تأويلات في بعض المواضع هي نفسها تأويلات الخلف ويظهر ذلك واضحاً في المبحث التالي: التأويل التفصيلي عند السلف.

***

(١) ابن جرير الطبري: جامع البيان ٢٦ / ٤٨ .

(٢) الغزالي في كتابه: إلجام العوام ص ٤ .

(٣) د. عبد العظيم المطعني في كتابه: المجاز ٢ / ١١٤٠ .

التأويل التفصيلي عند بعض السلف

لا توجد مدرسة من المدارس الإسلامية في الكلام أو الفقه أو الأثر أو التصوف إلا لجأت إلى التأويل وإن تفاوتوا في ذلك تفاوتاً كثيراً، منهم من وسع ومنهم من ضيق، منهم من قرب في تأويله ومنهم من بعد حتى خرج عن العقل والشرع. والمهم أن التأويل لابد منه فقد يوجبه العقل وقد يوجبه الشرع وقد توجبه اللغة (١).

ومع أنه من المعروف عن السلف أنهم – رضوان الله عليهم – لم يكونوا يعمدون إلى تأويل شيء من آيات الصفات وأحاديثها التي يوهم ظاهرها التجسيم والتشبيه، إلا أن الشهرستاني قد بيّن لنا اتجاه بعض السلف إلى التأويل في الصفات الخبرية فقال: " وما ورد به الخبر افترقوا فيه فرقتين فمنهم من أوله على وجه يحتمل اللفظ ذلك، ومنهم من توقف في التأويل " (٢).

وقد أيّد هذا الاتجاه الإمام الشوكاني (ت١٢٥٠هـ) الذي يقول عنه الدكتور يوسف القرضاوي " والشوكاني – على إمامته – تبدو فيه أحياناً نزعة ظاهرية " (٣).

ومع ذلك فقد قال الشوكاني عن التأويل أنه: " يمكن أن يدخل في العقائد وأصول الدين وصفات الباري عز وجل وفي ذلك اتجاهات ثلاثة:

الأول: أن لا يدخل التأويل فيها بل يجري على ظاهرها ولا يؤول شيء منها وهذا قول المشبهة.

الثاني: أن لها تأويلاً ولكنا نمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن التشبيه والتعطيل لقوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ﴾ (٤) وهذا قول السلف.

الثالث: أنها مؤولة.

---

(١) الدكتور يوسف القرضاوي في المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة ص ٣٠٣ طبعة مكتبة وهبة ١٩٩٢م.

(٢) الشهرستاني في الملل والنحل ١ / ٨٤ بتحقيق د / بدران.

(٣) الدكتور يوسف القرضاوي المصدر السابق ص ٢٤٩.

(٤) سورة آل عمران: ٧.

والأول من هذه المذاهب باطل والآخران منقولان عن الصحابة، ونقل المذهب الثالث – الذي يقول بالتأويل – عن علي وابن مسعود وابن عباس وأم سلمة [١].

وأرى أن بعض أئمة السلف وهم الذين عاشوا في القرون الثلاثة التي شهد لها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخيرية قد أوّلوا كثيراً من النصوص المتعلقة بموضوع الصفات والتوحيد وبينوا أن الظاهر منها غير مراد،وأذكر على سبيل المثال ما ذكره شيخ المفسرين ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ) في قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ ﴾ [٢] حيث ذكر عدة معاني ثم اختار من بينها أولاها بالقبول عنده فقال: " وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ فَسَوَّىٰهُنَّ ﴾ علا عليهن وارتفع فدبرهن بقدرته وخلقهن سبع سماوات.

والعجيب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ الذي هو بمعنى العلو والارتفاع هرباً – عند

نفسه من أن يلزمه بزعمه – إذا تأوله بمعناه المفهوم كذلك أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر ثم لم ينج مما هرب منه فيقال له زعمت تأويل قوله استوى أقبل أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها ؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير قيل له فكذلك فقل علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال " [٣].

وعند ابن كثير ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ ﴾ أي " قصد إلى السماء والاستواء هنا مضمن معنى القصد والإقبال لأنه عدى بإلى " [٤].

---

(١) الشوكاني في كتابه: إرشاد الفحول ص ١٧٦، ١٧٧ طبعة مصطفى الحلبي .

(٢) سورة البقرة آية: ٢٩ .

(٣) ابن جرير الطبري في تفسيره: جامع البيان عن تأويل آي القرآن ١/٤٣٠ بتحقيق الشيخ محمود وأحمد محمد شاكر طبعة دار المعارف ١٩٦٩ وأيضاً ١/١٥٠ طبعة دار المعرفة بيروت طبعة مصورة عن طبعة الأميرية ببولاق مصر ١٣٢٣هـ .

(٤) ابن كثير في تفسير القرآن العظيم ١ / ٦٧ .

وسواء كان معنى الاستواء هنا القصد والإقبال أو العلو فهو مؤول لأن علوه–على حد تعبير الطبري–" علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال".

فالتأويل هنا ظاهر وواضح وليس كما يظن البعض ممن ليس لهم قدم راسخ في العلم أن التأويل كيفما كان ضلالة حيث جانب مذهب السلف الصالح، فهذا فهم خاطئ لطريقة السلف ومذهب السلف فإن من تعمق في مذهب السلف عرف أنهم كانوا على بصيرة من أمر الدين وشريعة الله عز وجل ولم يكن فهمهم كليلاً ولا نظرهم عليلاً كحال الناس اليوم [١].

وفي قوله تعالى: ﴿نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [٢] يقول الطبري " معناه تركوا الله أن يطيعوه ويتبعوا أمره فتركهم الله من توفيقه وهدايته ورحمته " [٣].

وفي قوله تعالى: ﴿فَٱلْيَوْمَ نَنسَىٰهُمْ كَمَا نَسُوا۟ لِقَآءَ يَوْمِهِمْ هَٰذَا﴾ [٤]، يقول الطبري: " عن ابن عباس قال: نتركهم من الرحمة كما تركوا أن يعملوا للقاء يومهم هذا" [٥]. ويقول ابن كثير: " عن ابن عباس قال نتركهم كما تركوا لقاء يومهم هذا " وقال مجاهد " نتركهم في النار ". وقال السدي " نتركهم من الرحمة كما تركوا أن يعملوا للقاء يومهم هذا " [٦].

وهنا أيضاً نجد أن ابن جرير وابن كثير قد أوّلا النسيان بالترك وهو صرف لهذا اللفظ عن ظاهره لمعنى مجازي ونقل الحافظ ابن جرير هذا التأويل الصارف عن الظاهر عن ابن عباس ومجاهد والسدي وغيرهم وابن عباس صحابي ومجاهد تابعي وابن جرير من أئمة السلف المحدثين.

قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾ [٧].

---

(١) الشيخ الصابوني في مجلة المجتمع الكويتية العدد ٦٣١ ص٣٥ الصادر في ١٩٨٣/٨/٢ .

(٢) سورة التوبة: ٦٧ .

(٣) الطبري في تفسيره ١٤ / ٣٣٩ طبعة دار المعارف بمصر ١٩٥٨ .

(٤) سورة الأعراف: ٥١ .

(٥) الطبري في تفسيره ١٢ / ٨،٤٧٦ / ١٤٤ .

(٦) ابن كثير في تفسيره ٢ / ٢١٩ .

(٧) سورة طه: ٣٩ .

قال ابن جرير الطبري " اختلف أهل التأويل في تأويل قوله: ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴿٣٩﴾﴾ فقال بعضهم معناه ولتغذى وتربى على محبتي وإرادتي، وقال آخرون بل معنى ذلك وأنت بعيني في أحوالك كلها، قال أبو جعفر وأولى

التأويلين به التأويل الذي تأوله قتادة بمرأى مني ومحبة وإرادة "[١].

وهنا أيضاً صرف للفظ عن ظاهره فهل يفهم عاقل أن موسى عليه السلام ربي في عين الله؟ أم يفهم الفهم الصحيح الذي قاله الطبري ولتربى على مرأى مني ومحبة ؟

قوله تعالى: ﴿وَحَمَلْنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلْوَٰحٍ وَدُسُرٍ ﴿١٣﴾ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ﴿١٤﴾﴾[٢]. يقول الطبري: " قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول جل ثناؤه تجري السفينة التي حملنا نوحاً فيها بمرأى منا وحكى عن سفيان في تأويل ذلك تجري بأعيننا بأمرنا "[٣].

وابن كثير يذهب إلى ذلك أيضاً فيقول: " قوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ أي يأمرنا بمرأى منا وتحت حفظنا وكلاءتنا "[٤].

فهذه الآية لو حملت على ظاهرها لفسد المعنى فساداً ظاهراً جلياً، فلا يمكن أن نفسرها على ظاهرها ونقول إن السفينة تسير وتجري في عين الله..

فنحن نعلم أن السفينة تسير في الماء وتجري في النهر والبحر بقدرة الله، ومن هنا كان المعنى الظاهر غير مراد ولابد من التأويل الذي قال به ابن جرير الطبري وابن كثير.

قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾[٥].

---

(١) الطبري في تفسيره ١٦ / ١٢٣ .

(٢) سورة القمر: ١٣، ١٤ .

(٣) الطبري في تفسيره ٢٧ / ١٥٦ .

(٤) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٢٦٤ .

(٥) سورة المجادلة: ٧ .

يقول الطبري: ﴿مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ " أنه مشاهدهم بعلمه وعن الضحاك علمه معهم أينما كانوا " (١).

وقد أوّل ابن كثير أيضاً المعية بالعلم فقال " يخبر تعالى عن إحاطة علمه بخلقه واطلاعه عليهم وسماعه كلامهم ورؤيته مكانهم حيث كانوا وأين كانوا ثم يؤكد ذلك بقوله ﴿مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ أي مطلع عليهم يسمع كلامهم وسرهم ونجواهم ورسله أيضاً مع ذلك تكتب ما يتناجون به مع علم الله به وسمعه له " (٢).

فهذه الآية أيضاً لابد فيها من التأويل لأننا لو حملناها على ظاهرها لكان الله بذاته العلية مع هذه الفئة هنا ومع الجماعة الأخرى هناك ومع الطائفة الثالثة في البلد الآخر فيلزم تعدد الذات الإلهية وهذا باطل بالعقل والنقل (٣).

قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾ (٤).

يقول الطبري " ﴿مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ أي وهو شاهد لكم أيها الناس أينما كنتم يعلمكم ويعلم أعمالكم ومنقلبكم ومثواكم " (٥).

وقد ذهب إلى ذلك أيضاً ابن كثير فقال في قوله تعالى﴿مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا﴾ أي رقيب عليكم شهيد على أعمالكم حيث كنتم وأين كنتم من بر أو بحر في ليل أو نهار في البيوت أو في القفار الجميع في علمه على السواء وتحت بصره وسمعه فيسمع كلامكم ويرى مكانكم ويعلم سركم ونجواكم " (٦).

---

(١) الطبري في تفسيره ٢٨ / ١٠ .
(٢) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٣٢٢ .
(٣) الشيخ الصابوني في مجلة المجتمع الكويتية العدد ٦٣١ .
(٤) سورة الحديد: ٤ .
(٥) الطبري في تفسيره ٢٧ / ١٢٥ طبعة ١٣٢٨هـ .
(٦) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٣٠٤ .

وهكذا نرى أنه لابد من التأويل فالمراد بالمعية هنا أيضاً العلم والرقابة والإطلاع على أعمال العباد لا أنه تعالى مع العباد بذاته في أي مكان كانوا وأينما نزلوا أو حلوا، " وهذا يدل دلالة صريحة على أن مذهب السلف تأويل ما لا بد من تأويله " (١).

قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ (٢).

يقول الطبري " وقد اختلف أهل العربية في معنى قوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ فقال بعضهم نحن أملك به وأقرب إليه في المقدرة عليه، وقال آخرون بل معنى ذلك ونحن أقرب إليه من حبل الوريد بالعلم بما توسوس به نفسه " (٣).

أما ابن كثير فقد ذهب إلى أن المراد بقوله ﴿ وَنَحْنُ ﴾ ملائكته تعالى فقال: " وقوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ يعني ملائكته تعالى أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه ".

يقول ابن كثير: " ومن تأوله على العلم فإنما فر لئلا يلزم حلول أو اتحاد وهما منفيان بالإجماع تعالى الله وتقدس، ولكن اللفظ لا يقتضيه فإنه لم يقل وأنا أقرب إليه من حبل الوريد وإنما قال: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ كما قال في المحتضر ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾ ﴾(٤) يعني ملائكته، وكما قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴿٩﴾ ﴾ فالملائكة نزلت بالذكر وهو القرآن بإذن الله عز وجل، وكذلك الملائكة أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه بإقدار الله جل وعلا لهم على ذلك "(٥).

فلو أخذنا بظاهر هذا النص لكان معناه أن الله ملتصق بالإنسان التصاق عرق الوريد وهذا فهم خاطئ يؤيد دعاوى بعض أهل الضلال الذين يقولون بالاتحاد والحلول.. ومن هنا كان

(١) الشيخ الصابوني المصدر السابق ص ٣٦ .
(٢) سورة ق: ١٦ .
(٣) الطبري في تفسيره ٢٧ / ٩٩ طبعة ١٣٢٨هـ .
(٤) سورة الواقعة: ٨٥ .
(٥) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٢٢٣ .

لابد من التأويل على الوجه الشرعي الذي يتفق مع العقيدة وهو ما اتجه إليه سلفنا الصالح كما نقل عنهم ابن جرير الطبري وابن كثير.

هذا.. ومما هو جدير بالذكر أننا إذا كنا قد رأينا ابن جرير الطبري في قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ يتأوله على العلم فإنه في قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾ ﴾ يتأوله على أن المراد بقوله: ﴿وَنَحْنُ﴾ هم الملائكة فقال: " ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ ﴾ يقول رسلنا الذين يقبضون روحه أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون "[١].

وبذلك يكون الطبري قد تأوله على العلم مرة وعلى الملائكة مرة أخرى بخلاف ابن كثير الذي تأول هذه الآيات على أن المراد بقوله (نحن) هم الملائكة وسواء كان هذا أو ذاك فقد تم صرف هذه النصوص عن ظاهرها وأولوها تأويلاً يتفق مع العقل والشرع، فهل نرمي سلفنا الصالح بالضلالة لأنهم لم يحملوا هذه النصوص على ظواهرها ؟

قوله تعالى:﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ ﴾[٢].

قال الطبري " يعني بقوله الذي بيده الملك ملك الدنيا والآخرة وسلطانهما نافذ فيهما أمره وقضاؤه "[٣].

ويؤكد ابن كثير هذا المعنى بقوله " ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ أي هو المتصرف في جميع المخلوقات بما يشاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل لقهره وحكمته وعدله، ولهذا قال: ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١﴾ ﴾ "[٤].

ولا شك أن التأويل هنا ظاهر وواضح والاعتراض عليه وارد لأن فيه إنكاراً لبعض الصفات على حد زعم من ينكر التأويل.

---

(١) ابن جرير الطبري في تفسيره ٢٧ / ١٢١ .

(٢)سورة الملك: ١ .

(٣) الطبري في تفسيره ٢٩ / ٢ .

(٤) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٣٦٩ .

" ولست أدري كيف يفهم النص الكريم: هل الله عز وجل يقبض على السموات بما فيها من شموس ونجوم وأقمار، وعلى الأرض بما فيها من محيطات ومخلوقات وبحار، هل يقبض عليها بيده أم يتصرف فيها تصرف المالك في ملكه؟

وحين نقول: الدولة بيد السلطان هل نفهم أن السلطان يمسك البلاد ويقبض عليها بيده أم أنه يتصرف في تدبير شئون الدولة بإدارة مرافقها وتسيير أمورها ؟ هذا هو المفهوم السليم لمنطوق الجملة وهذا ما فهمه أكابر العلماء من المفسرين " (١).

فهل نقول: إن ابن جرير الطبري أو ابن كثير قد خالف مذهب السلف وأنكر اليد حين فسر الآية بهذا التفسير ؟

إن أكابر الصحابة قال في نظير هذه الآية ما يؤكد صحة مذهب الخلف من الأشاعرة فيما ذهبوا إليه من تأويل " اليد " ولننظر في تفسير:

قوله تعالى: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٖ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴿٤٧﴾ ﴾ (٢).

يقول ابن جرير: " يقول تعالى ذكره والسماء رفعناها سقفاً بقوة ".

ثم يقول الطبري: " وبنحو الذي قلنا قال أهل التأويل ثم يذكر عن ابن عباس " والسماء بنيناها بأيد " يقول بقوة وعن مجاهد قوله " بأيد " قال بقوة وعن قتادة بأيد أي بقوة " (٣).

وهذا هو ما ذهب إليه ابن كثير، قال: " بأيد" أي بقوة قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة والثوري وغير واحد " (٤).

فهذا الذي قاله الصحابي الجليل عبد الله بن عباس ومن بعده من التابعين مجاهد وقتادة والثوري، ومن أئمة السلف ابن جرير الطبري، ومن تلامذة ابن تيمية ابن كثير يؤكد صحة

---

(١) الشيخ الصابوني: عقيدة أهل السنة ص ٣٥ مصدر سابق .
(٢) سورة الذاريات: ٤٧ .
(٣) الطبري في تفسيره ٢٧ / ٦ .
(٤) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٢٣٧ .

مذهب الخلف من الأشاعرة فيما ذهبوا إليه من تأويل " اليد " ويتأكد ذلك بما ذكره سلفنا الصالح في تفسيره:

قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (١).

يقول الطبري: " في قوله: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ وجهان من التأويل:

أحدهما يد الله فوق أيديهم عند البيعة لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعة نبيه صلى الله عليه وسلم. والآخر: قوة الله فوق قوتهم في نصرة رسوله صلى الله عليه وسلم لأنهم إنما بايعوا رسول الله ﷺ على نصرته على العدو " (٢).

إننا لا نجد فرقاً بين ما ذهب إليه الأشاعرة في قوله تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ فتأولوه على " قدرة الله فوق قدرتهم " وما أقره ابن جرير الطبرى " قوة الله فوق قوتهم " مما يؤكد صحة ما ذهب إليه الخلف من الأشاعرة وخصوصاً وأن هذا التأويل ثابت حتى قبل ظهور الأشاعرة (٣).

أما قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾ (٤).. فقد أولها ابن جرير الطبري ونقل عنه ابن كثير ما نصه: " عن ابن عباس (يوم يكشف عن ساق) قال هو يوم القيامة يوم كرب وشدة، رواه ابن جرير ثم قال: حدثنا ابن حميد حدثنا مهران عن سفيان عن المغيرة عن إبراهيم عن ابن مسعود أو ابن عباس – الشك من ابن جرير- (يوم يكشف عن ساق) قال عن أمر عظيم كقول الشاعر: شالت الحرب عن ساق. وعن مجاهد (يوم يكشف عن ساق) قال شدة الأمر.

(١) سورة الفتح: ١٠ .

(٢) ابن جرير الطبري في تفسيره ٢٦ / ٤٨ .

(٣) توفى ابن جرير الطبري عام ٣١٠ هـ، وهذا التأويل لم يظهر عند الأشاعرة إلا في بداية القرن الخامس الهجري ومع ظهور أبو المعالي الجويني (ت٤٧٨هـ) انظر ص وما بعدها من هذا الفصل .

(٤) سورة القلم: ٤٢ .

وقال ابن عباس: هي أشد ساعة تكون يوم القيامة. وقال ابن جرير عن مجاهد: (يوم يكشف عن ساق) قال شدة الأمر وجده.

وقال علي بن أبي طلحة عن ابن عباس (يوم يكشف عن ساق) هو الأمر الشديد الفظيع من الهول يوم القيامة.

وقال العوفي عن ابن عباس قوله (يوم يكشف عن ساق) يقول حين يكشف الأمر وتبدو الأعمال وكشفه دخول الآخرة وكشف الأمر عنه وكذا روى الضحاك وغيره عن ابن عباس. أورد ذلك كله أبو جعفر بن جرير "(١).

فهذه أسانيد مختلفة لروايات أوردها ابن جرير الطبري عن ابن عباس تؤكد أنه أول في هذه الآية أيضاً فهل يجوز لأحد أن يتهمه ويقول إنه ينكر بعض صفات الله ؟ إن كل هذه النقول عن السلف تؤكد ثبوت التأويل عند السلف وتؤكد أيضاً أن هذا التأويل الذي اتجه إليه الخلاف لهم فيه سلف ممن يقتدى بهم في دين الله.

هذا، وقد اقتصرت في النقل عن السلف على ما ذكره ابن جرير الطبري وابن كثير وذلك لأن الطبري (ت٣١٠هـ) إمام من أئمة السلف بالإضافة إلى أنه بعد أن يفصح ببيانه عن المعنى المراد ينتقل إلى دعم ما ذهب إليه بما ينقل عن المتكلمين في التفسير من قبله فيعنون بقوله " ذكر من قال ذلك " ويورد الأسانيد مسلسلة عن شيوخه إلى ذوي القول في التفسير بالمأثور من الصحابة أو من التابعين، فكان ما يقوله أصدق تعبير عن رأي السلف، وقد اتجه ابن كثير نفس الاتجاه، بالإضافة إلى أنه تلميذلابن تيمية، وبذلك لا يمكن لأحد أن يعترض علينا بأننا نقلنا التأويل التفصيلي عن بعض السلف ممن يتمذهب بمذهب الخلف بل نقلناه عمن قال عنه ابن تيمية نفسه: " تفسير محمد بن جرير الطبري من أجلّ التفاسير وأعظمها قدراً، يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين "(٢).

---

(١) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٤٠٧، ٤٠٨، وانظر: الطبري ٢٩ / ٣٨ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٦١، ٣٨٥ .

وبذلك لا يصح أن يقال عن هذا التأويل إنه نوع من التعطيل أو أنه بدعة أو أنه ذريعة إلى الضلال والفساد. وبذلك أيضاً لا يصح اتهام ابن تيمية لمن لجأ إليه بأنهم " مبتدعة في الشرع مخالفون للعقل "[(١)].

لأن ابن تيمية نفسه قد لجأ إليه، وإذا كنا قد أثبتنا في المبحث السابق أن ابن تيمية قد لجأ إلى المجاز ووقع فيه رغم إنكاره له وانتهينا إلى أنه بذلك يكون قد لجأ إلى التأويل، فإننا هنا أيضاً نؤكد أن ابن تيمية قد لجأ إلى التأويل ووقع فيه.

ابن تيمية يلجأ إلى التأويل وينسبه إلى السلف:

يرى ابن تيمية أن سلف الأمة وأئمتها: أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة أثبتوا أن الله " مع العباد عموماً بعلمه ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضاً قريب مجيب، ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: " اللّهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل " فهو سبحانه مع المسافر في سفره ومع أهله في وطنه ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم كما قال ﴿ مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ ﴾[(٢)] أي معه على الإيمان لا أن ذاتهم في ذاته بل هم مصاحبون له.

وقوله: ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾[(٣)] يدل على موافقتهم في الإيمان وموالاتهم فالله تعالى عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا وعلمه بهم من لوازم المعية.

وفي القرآن ﴿ أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ ﴾[(٤)]، فإنه يراد برؤيته وسمعه إثبات علمه بذلك وأنه يعلم هل ذلك خير أم شر فيثيب على الحسنات ويعاقب على السيئات "[(٥)].

---

(١) ابن تيمية في كتابه: الإيمان ص ٨٣ .

(٢) سورة الفتح: ٢٩ .

(٣) سورة النساء: ١٤٦ .

(٤) سورة الزخرف: ٨ .

(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٣١، ٢٣٢ .

وفي موضع آخر يبين أن المعية نوعان: عامة وخاصة، فالعامة في آية المجادلة: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧﴾[1][2]. فافتتح الكلام بالعلم وختمه بالعلم، ولهذا قال ابن عباس والضحاك وسفيان الثوري وأحمد بن حنبل هو معهم يعلمه.

وأما المعية الخاصة ففي قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا وَّالَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ۝١٢٨﴾[3].

وقوله تعالى:لموسى عليه السلام ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ۝٤٦﴾ [4].

وقال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا ﴾ [5] يعني النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر رضي الله عنه، فهو مع موسى وهارون دون فرعون، ومع محمد وصاحبه دون أبي جهل وغيره من أعدائه، ومع الذين اتقوا والذين هم محسنون دون الظالمين المعتدين، فلو كان معنى المعية أنه بذاته في كل مكان تناقض الخبر الخاص والخبر العام.

بل المعنى أنه مع هؤلاء بنصره وتأييده دون أولئك.

وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ ﴾ [6] أي هو إله من في السموات وإله من في الأرض، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ وكذلك قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ فَقَدْ ﴾ كما فسره أئمة العلم كالإمام أحمد وغيره أنه المعبود في السموات والأرض [7].

---

(١) سورة المجادلة: ٧ .

(٢) ابن تيمية في الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص١٠٧ – ١٠٨ .

(٣) سورة النحل: ١٢٨ .

(٤) سورة طه: ٤٦ .

(٥) سورة التوبة: ٤٠ .

(٦) سورة الزخرف: ٨٤ .

(٧) ابن تيمية في الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ١٠٧، ١٠٨ .

هذه نصوص نقلناها عن ابن تيمية فهل يخطر بالبال أن هذا كلام من ينكر التأويل ؟ فإذا لم يكن هذا هو التأويل فماذا يمكن أن نسميه ؟ أليس في تفسير ابن تيمية للمعية وللظرفية بالمعنى الذي يليق بذات الله إخراج الكلام عن مقتضى الظاهر وإن لم يعترف هو بهذا الإخراج ؟ وبتعبير آخر أليس في هذا التفسير استبعاد للمعنى غير اللائق وتفسيره بالمعنى اللائق بذات الله تعالى ؟

إذا كان الأمر كذلك فلِمَ لمْ يلتزم لنفسه هذا النمط من التفسير في بقية النصوص (١) ؟ فإذا كان ابن تيمية قد لجأ إلى التأويل في القرب والمعية فما الذي يمنعه من التأويل في غيرهما كالفوق والاستواء مثلاً ؟

" لا سيما ونصوص الفوقية أقرب إلى التأويل من نصوص المعية، فلو ادعى مدعٍ أن المعية حقيقية وأن الاستواء والفوق من المجاز لكان أولى أن يسمع قوله ويلتفت إلى رأيه دون سواه "(٢).

وكان يمكن تدعيم هذا الرأي بما يأتي:

أولاً: أن جميع نصوص القرب والمعية واردة بالجمل الاسمية وهي دالة على الثبوت والدوام، فمعية الله لنا بناء على ذلك ثابتة دائمة.. أما نصوص الاستواء فإنما جاءت كلها بصيغة الفعل (استوى) والفعل لا يدل بوضعه على الدوام والثبوت، ولا ريب أن ما يدل بوضعه على الدوام والثبوت – الجمل الاسمية – أبعد عن التأويل بالنسبة لما يفيد التجدد كالأفعال، فالاستواء إذن أقرب إلى التأويل من القرب والمعية.

ثانياً: ما يدل على القرب والمعية لم يصحبه ما يرشد إلى التأويل والصرف عن الظاهر بخلاف ما دل على الفوقية والاستواء فإن أكثرها قد صحبه ما يرشد إلى وجوب صرفه وصرف ما شاكله عن ظاهره، كما في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ فإن اقتران الفوقية بالقهر دليل على أنها فوقية قهر واقتدار وعظمة وسلطان لا فوقية جهة ومكان.

(١) فضيلة الشيخ منصور عويس في كتابه: ابن تيمية ليس سلفياً ص ٥٤ طبعة ١٩٧٠م.

(٢) الدكتور محمد عيسى عبيد في رسالته للدكتوراه دلائل التنزيه ص ١٩٧ .

وكذا قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ ﴾ أتبع فعل الاستواء بتدبيره سبحانه أمور عباده وشئون خلقه ليرشد من يبحث عن الحق فيعلم أن الاستواء إنما هو تنظيم شئون الملك بعد تمام الخلق، لا استواء جلوس واستقرار (١).

وهكذا نرى أن هناك من الشواهد ما يرجح تأويل آيات الاستواء والفوقية بخلاف ما جاء في القرب والمعية، ومع ذلك فقد أولها ابن تيمية، وترك آيات الاستواء والفوقية وغيرهما على حقيقتها مع أنها الأقرب إلى التأويل، ولذا يمكن أن يقال له ما قاله الرازي " إذا جاز التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع " (٢).

وليس معنى ذلك أننا نوجب التأويل، أو نتخذه منهجاً وطريقاً ندعو إلى وجوب اتباعه، وإنما نريد أن نبين أن ابن تيمية لم يتخذ طريقاً واحداً، ولم يلتزم بمنهج معين وإنما أنكر المجاز وقال بالمجاز، وهاجم التأويل وقال بالتأويل.

وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على صحة التأويل، ويدل أيضاً على صحة مذهب الخلف مع اعتقادنا أن رأي أي من السلف أو الخلف لا يصح أن يشكل وحده دون غيره مقياساً للحق أو الباطل ومن ثم فلا يجوز أن يعتبر من حيث هو رأي اجتهادي مؤشراً للمذهب الحق وأداة تمزيق أو تفريق لجماعة المسلمين.

وأخيـــرًا:

فإننا إذا كنا قد انتهينا إلى صحة مذهب الخلف فلأن ما ذهبوا إليه قال به بعض السلف كما قال به ابن تيمية نفسه – كما رأينا –.

وإن كان ابن تيمية يماري في صحة مذهب الخلف فما ذلك منه إلا تحكم لا معنى له، لأن الحق الذي عليه أعلام الأمة وعلمائها قبل ابن تيمية (٧٢٨هـ) أن للعلماء في فهم آيات الصفات

---

(١) الشيخ محمد عيسى عبيد المصدر السابق ص ١٩٨ – ١٩٩ .

(٢) الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ٣٠ / ٣٦٥ .

طريقتان الأولى طريقة السلف والثانية طريقة الخلف وكل من الطريقتين صحيحة مذكورة في الكتب المعتمدة للعلماء الأعلام [١].

وفد نسب البيهقي (٤٥٨هـ) هذين المذهبين إلى أهل السنة من أصحاب الحديث فقال " أصحاب الحديث فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا – يعني حديث النزول – على قسمين منهم من قبله وآمن به ولم يؤوله ووكل علمه إلى الله ونفى الكيفية والتشبيه عنه، ومنهم من قبله وآمن به وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة ولا يناقض التوحيد، وقد ذكرنا هاتين الطريقتين في كتاب الأسماء والصفات في المسائل التي تكلموا فيها من هذا الباب "[٢].

وواضح من هذا النص أن الإمام البيهقي قد قسم علماء أهل الحديث إلى قسمين من لم يؤول ومن أول على وجه يصح استعماله في اللغة.

وقد بيّن مذهب السلف والخلف بما يدل على صحة مذهبيهما فضيلة الشيخ العلامة الأستاذ الدكتور محمد عبد الله دراز فقال رحمه الله ورضي عنه عند شرحه لقوله صلى الله عليه وسلم " والذي نفس محمد بيده " قال:

" يقول فيها – أي اليد – العلماء المتأخرون أن معناها القدرة أو القوة وهو استعمال مجازي مشهور، يقال لا يدين لي بكذا أي لا قدرة لي عليه، أما السلف الصالح فقد اشتهر عنهم أنهم لا يؤولون هذه الظواهر، بل يأخذونها على حقائقها، والواقع أنهم لا يمنعون أصل التأويل ولكنهم يسلكون في تأويلها مسلكاً علمياً متيناً يدل على علو كعبهم في الفهم رضي الله عنهم وأنا أحب أن أفسره لكم هنا لأنه ينفعكم في مواضع كثيرة ".

وبيانه أنه لما دلت الأدلة القاطعة على مخالفته تعالى للحوادث كان هذا قرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي المعروف لنا، فإذن هي مصروفة عن هذا الظاهر يراد بها معنى مجازي، لكننا لم تقم لنا قرينة معينة على تحديد هذا المعنى المجازي هل المراد به القدرة أم الإرادة ؟ أم صفة أخرى

---

(١) د/ محي الدين الصافي في مقال في جريدة الشرق الأوسط العدد رقم ١٣٢٨٣ بتاريخ ٣ من ربيع الثاني عام ١٤٠٨هـ .

(٢) البيهقي في كتابه الاعتقاد ص ٤٤ بتحقيق الشيخ أحمد محمد مرسي طبعة ١٩٦١ القاهرة .

لا نعرفها ؟ أم ليس هناك مجاز في المفرد يشار به إلى صفة معينة وإنما هو كلام تمثيلي لتربية المهابة في النفوس ؟ فكل ذلك سائغ في النظر وليس هناك دليل يعين واحداً بخصوصه من هذه المعاني لذلك وجب أن نقف حيث وقف بنا الدليل، فلنثبت له تعالى ما أراده من كلامه على الوجه الذي أراده مع تنزيهه عن المعنى الذي نعرفه من صفات المخلوقات.

ترون من هذا أن السلف يجوزون المعنى الذي ذهب إليه المتأخرون على أنه احتمال يحتمله الكلام ولكنهم لا يلتزمونه التزاماً لأنه التزام قول بغير دليل، فلذلك سكتوا عن الخوض في تحديد معاني هذه الظواهر واكتفوا بمعناها الإجمالي المصروف عن الظاهر.

أما طريق الخلف وهو الخوض في تحديد التأويلات، فإنما ألجأهم إليه – والله أعلم – ظهور بدع المشبهة والمجسمة وغيرهم، فأرادوا سد

باب الإيهام ودفع الوساوس عن العوام لكيلا يخرجوا عن التنزيه ولا يحوموا حول التشبيه، جزاهم الله خيراً بما قصدوا، وغفر لهم تحديد ما حددوا.

وجملة القول: أن طريق السلف أليق بالعلماء وطريق الخلف أصلح للعوام وأنصاف العوام [1]. ثم يبين أن مذهب السلف لا يصلح في مجادلة المنحرفين والمبطلين فيقول رحمه الله ورضي عنه: " مذهب السلف لا يتكلم به في مواقف الجدل ودفع الشبهات التي أنتم بحاجة لدفعها، وإنما يأخذ به لنفسه العاقل الراسخ في العلم والدين حين تتشعب أمامه الظنون ويعوزه دليل اليقين " [2]. وبهذا الفهم الدقيق والنظر السليم لمذهبي السلف والخلف رأينا: أن السلف لا يمنعون أصل التأويل، وأن مذهب السلف يأخذ به لنفسه الراسخ في العلم حين تتشعب أمامه الظنون ويعوزه دليل اليقين، ولعل هذا يفسر لنا لماذا رجع أكابر العلماء إلى مذهب السلف ؟

وأن مذهب السلف لا يتكلم به في مواطن الجدل ودفع الشبهات، ولعل هذا يفسر لنا سبب خوض الخلف في التأويل.

---

(١) الدكتور محمد عبد الله دراز في كتابه المختار من كنوز السنة ص١٤٧ – ١٤٨ طبعة دار الأنصار بالقاهرة ١٩٧٨م .

(٢) المصدر السابق ص ٢١٥ .

وقد تبنى كل من الاتجاهين الرازي وابن تيمية: فسلك الرازي طريق الخلف في موقفه من الصفات الخبرية، فهل كان في تأويله بدعة أو ضلالة ؟

وسلك ابن تيمية طريق السلف، فهل كان في موقفه من الصفات الخبرية سلفياً ؟ ذلك ما سيظهر بوضوح من خلال عرضنا لصفات الذات الخبرية في الفصل الثاني. وعرضنا لصفات الفعل الخبرية في الفصل الثالث.

* * *

الفصل الثاني
صفات الذات الخبرية بين الرازي وابن تيمية

تمهيد:

يتفق الرازي وابن تيمية على أنه لا يعلم الله إلا الله، ولذلك رأينا ابن تيمية بعد أن بيّن مذهب السلف يقول: " إنه سبحانه أعلم بنفسه وبغيره وأصدق قيلاً وأحسن حديثاً ثم رسله صادقون مصدقون بخلاف الذين يقولون عليه ما لا يعلمون، ولهذا قال: ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٨٢﴾ ﴾ (١).

ويقول الرازي: " عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق تعالى غير متناه والمتناهي يمتنع وصوله إلى غير المتناهي، ولأن أعظم الأشياء هو الله تعالى وأعظم العلوم علم الله سبحانه وتعالى، وأعظم الأشياء لا يمكن معرفته إلا بأعظم العلوم فعلى هذا لا يعرف الله إلا الله " (٢).

وتنزيه الله تعالى لا يقتصر على الرازي وابن تيمية وإنما هو محل إجماع بين السلف والخلف الذين أولوا والذين لم يؤولوا، ولكن المشكلة هي أن نعتقد أن رأي أي فئة منهم هو الذي يشكل دون غيره مقياس الحق أو الباطل، ومن ثم فلا يجوز أن يعتبر – من حيث هو رأي اجتهادي – مؤشراً للمذهب الحق وأداة تمزيق أو تفريق لجماعة المسلمين. وقد سلك أتباع ابن تيمية هذا المسلك فاعتقدوا أن رأيهم الذي تابعوا فيه ابن تيمية هو الحق وحده ثم يشنون هجوماً عنيفاً على من خالفه بوصفه خارجاً عن السنة.

وإذا كانت الصفات الخبرية هي التي اختلف فيها كل من الرازي وابن تيمية كان هذا الفصل والذي بعده هو المجال الواسع الذي نحاول من خلالهما الكشف عن حقيقة موقف كل من الإمامين من حيث: إن الرازي عندما اتخذ من التأويل منهجاً وطريقاً هل أدى به ذلك إلى البدعة والضلالة؟

---

(١) ابن تيمية في العقيدة الواسطية ص ٢٦، ٢٧ تحقيق د / هراس . .
(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١ / ١٥٢ .

وأيضاً ابن تيمية عندما ابتعد عن التأويل وأعلن تمسكه بمذهب السلف، هل كان مذهبه هو مذهب السلف ؟ هذا ما سيجيب عنه هذا الفصل والذي بعده.

أولاً : صفة اليد :

رأي الرازي:

يرى الرازي أن الكلام في هذا الموضوع من المهمات ويقول: " الآيات الكثيرة من القرآن ناطقة بإثبات اليد، فتارة المذكور هو اليد من غير بيان العدد، قال تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾(١)، وتارة بإثبات اليدين لله تعالى، قال تعالى: ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ (٢) قال تعالى: لإبليس الملعون ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ (٣)، وتارة بإثبات الأيدي، قال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا ﴾ (٤).

وبعد أن يذكر رأي المجسمة ويرد عليهم يقول" أما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان:

الأول: قول من يقول: القرآن لما دل على إثبات اليد لله تعالى آمنا به، والعقل لما دل على أنه يمتنع أن يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الأجزاء والأبعاض آمنا به، فأما أن اليد ما هي وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها إلى الله تعالى، وهذا هو طريق السلف.

وأما الثاني: المتكلمون، فقالوا: اليد تذكر في اللغة على وجوه: أحدها: الجارحة وهو معلوم. ثانيها: النعمة تقول لفلان عندي يد أشكره عليها. ثالثها: القوة، قال تعالى: ﴿ أُوْلِي ٱلْأَيْدِي وَٱلْأَبْصَـٰرِ ﴿٤٥﴾ ﴾ (٥)، فسروه بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه أنهم قالوا لا يد لك بهذا، والمعنى سلب كمال القدرة.

---

(١) سورة الفتح: ١٠ .
(٢) سورة المائدة: ٦٤ .
(٣) سورة ص: ٧٥ .
(٤) سورة يس: ٧١ .
(٥) سورة ص: ٤٥ .

رابعها: الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان أي في ملكه، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾ (١) أي يملك ذلك. خامسها: شدة العناية والاختصاص، قال تعالى: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ (٢) والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف، فإنه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات.

إذا عرفت هذا فنقول: اليد في حق الله تعالى يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، وأما سائر المعاني فكلها حاصلة (٣).

فالرازي يرى كما رأى ابن تيمية من بعده أن اليد في حق الله يمتنع أن تكون بمعنى الجارحة، ولأن الرازي يقول بالتأويل فقد انتهى إلى أن المعاني التي ذكرها المتكلمون كلها حاصلة.

وقد ذكر بجانب الآيات القرآنية الأحاديث النبوية فيقول: " وأما الأخبار فكثيرة:

الأول: ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال" التقى آدم وموسى فقال موسى أنت الذي خلقك الله بيده، وأسجد لك ملائكته ونفخ فيك من روحه وأمرك بأمر فعصيته فأخرجك من الجنة. فقال آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة بيده أفتلومني على أمر قدره الله عليّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟ قال: فحج آدم موسى "(٤).

وهذا الخبر اشتمل على أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى اليد وكذلك آدم قال بذلك.

الثاني: روى أبو هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " لما خلق الله تعالى الخلق كتب بيده على نفسه إن رحمتي سبقت غضبي " (٥).

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٧ .

(٢) سورة ص: ٧٥ .

(٣) الإمام الرازي في مفاتيح الغيب ٦ / ٨١، ٨٢ .

(٤) أخرجه البخاري في كتاب القدر باب تحاج آدم وموسى، وفي كتاب التفسير باب تفسير سورة طه، وفي كتاب الأنبياء باب وفاة موسى وفي كتاب التوحيد باب وكلم الله موسى .

وأخرجه مسلم في صحيحه في كتاب القدر باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام .

(٥) أخرجه مسلم في كتاب التوبة باب في سعة رحمة الله تعالى .

الثالث: روى عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي فيبسط يده فيقول ألا عبد يسألني فأعطيه ولا يزال كذلك حتى يطلع الفجر "[(١)].

الرابع: روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن أحدكم ليتصدق بالتمرة إذا كانت من الطيب – ولا يقبل الله إلا طيباً – فيجعلها الله في يده اليمنى ثم يربيها كما يربي أحدكم فلوه وفصيله حتى تصير مثل أحد "[(٢)].

يقول الرازي: والأحاديث في هذا الباب كثيرة[(٣)].

ثم يوجه الرازي الآيات والأحاديث بما يؤيد مذهبه فيقول:

" أما قوله تعالى:(يد الله فوق أيديهم) فالمعنى قدرة الله غالبة على قدرة الخلق "[(٤)]، أما قوله تعالى:حكاية عن اليهود أنهم قالوا (يد الله مغلولة) فيقول الرازي: " غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾[(٥)]. قالوا والسبب فيه أن اليد آلة لأكثر الأعمال لاسيما لدفع المال ولإنفاقه، فأطلقوا اسم السبب على المسبب وأسندوا الجود والبخل إلى اليد "[(٦)].

أما قوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ فيقول الرازي: " للعلماء فيه قولان: القول الأول: أن اليدين صفتان قائمتان بذات الله يحصل بهما التخلق على وجه التكريم والاصطفاء كما في حق آدم عليه السلام"[(٧)].

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب التوبة باب قبول التوبة من الذنوب ولفظه " أن الله عز وجل يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها " .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الزكاة باب وجوب الزكاة وفي كتاب التوحيد باب قول الله تعالى (تعرج الملائكة والروح فيها) وأخرجه مسلم في الزكاة باب قبول الصدقة من الكسب الطيب وتربيتها .

(٣) الإمام الرازي في أساس التقديس ص١٦١، ١٦٢ .

(٤) المصدر السابق ص ١٦٣ .

(٥) سورة الإسراء: ٢٩ .

(٦) الرازي في مفاتيح الغيب ٦ / ٨٠ .

(٧) الرازي في أساس التقديس ص١٦٤ .

وقد أثبت الرازي أن ممن يقول بهذا القول أبو الحسن الأشعري، يقول الرازي: " إن أبا الحسن الأشعري رحمه الله زعم في بعض أقواله أن اليد صفة قائمة بذاته تعالى وهي صفة سوى القدرة من شأنها التكوين على سبيل الاصطفاء "(١).

وقد نص الأشعري في الإبانة على إثبات يدين لله تعالى بقوله (فإن سئلنا: أتقولون أن لله يدين ؟

قيل: نقول ذلك وقد دل عليه قوله عز وجل: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾(٢) وقوله عز وجل ﴿ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ ﴾(٣).

ثم يقول الأشعري: " لو كان الله عز وجل عنى بقوله (لما خلقت بيدي) القدرة لم يكن لآدم عليه السلام على إبليس في ذلك مزية، والله عز وجل أراد أن يرى فضل آدم عليه السلام إذ خلقه بيده دونه، ولو كان خالقاً لإبليس بيديه كما خلق آدم عليه السلام بيديه لم يكن لتفضيله عليه بذلك وجه وكان إبليس يقول محتجاً على ربه فقد خلقتني بيديك كما خلقت آدم بهما فلما أراد الله عز وجل تفضيله عليه بذلك وقال له موبخاً على استكباره على آدم أن يسجد له (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت) دل على أنه ليس معنى الآية القدرة إذ كان الله عز وجل خلق الأشياء جميعاً بقدرته وإنما أراد إثبات يدين ولم يشارك إبليس آدم عليه السلام في أن خلق بهما "(٤).

وقد ذكر الرازي هذه الحجة وغيرها مما احتج به القائلون بهذا القول ورد عليها فقال: " واحتج القائلون بهذا الوجه، بوجوه:

الأول: أن قوله تعالى(ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) مشعر بأنه تعالى إنما جعل آدم مسجوداً للملائكة لأنه تعالى خلقه بيديه، فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لكانت علة هذه

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٦ / ٨٣ .

(٢) سورة الفتح: ١٠ .

(٣) سورة ص: ٧٥ .

(٤) الأشعري في الإبانة ص ٤٢، ١٣١، ١٣٢ تحقيق د / فوقية طبعة ١٩٨٧م .

السجودية حاصلة في كل المخلوقات فوجب هذا الحكم في الكل وحيث لم يحصل علمنا أن اليد صفة سوى القدرة.

الثاني: أن قدرة الله واحدة واليد موصوفة بالتثنية.

الثالث: أن قوله تعالى(لما خلقت بيدي) يدل على كونه مخصوصاً بأنه مخلوق والتخصيص بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فوجب في كل من سوى آدم عليه السلام أن لا يكونوا مخلوقين باليدين ولا يشك في أنهم مخلوقون بالقدرة وذلك يقتضي أن تكون اليد شيئاً سوى القدرة "(١).

ثم يرد الرازي على هذه الوجوه بقوله:

" **أما ما تمسكوا به أولاً:** فهو أنه لو كان تخليق آدم باليدين يوجب مزيد الاصطفاء لكان تخليق البهائم والأنعام بالأيدي يوجب رجحانها على آدم في هذا الاصطفاء لقوله تعالى:في صفة تخليقها ﴿ مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ ﴾(٢).

ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون معنى قوله (خلقت بيدي) هو بيان لكثرة عناية الله تعالى في إيجاده وتكوينه فإن الإنسان إذا أراد المبالغة في

إصلاح بعض المهمات وفي تكميله فقد يقول: هذا الشيء أعمله بيدي، ومن المعلوم أن التخليق بغير هذا النوع من العناية ما كان حاصلاً في حق غير آدم عليه السلام.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً: أن التثنية لا تدل على حصول العدد بدليل قوله تعالى: ﴿ فَقَدِّمُوا۟ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً ۚ ﴾(٣)، وقوله: ﴿ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ ﴾(٤).

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص١٦٤ .

(٢) سورة يس: ٧١ .

(٣) سورة المجادلة: ١٢ .

(٤) سورة الفرقان: ٤٨ .

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً: أن التخصيص بالذكر هنا لم يدل على نفي حكمه عما عداه للناس، لكنا بينا أن التخليق باليدين: عبارة عن التخليق المخصوص بمزيد الكرامات والتشريفات وهذا المجموع ما كان حاصلاً في حق غير آدم عليه السلام(١).

أما القول الذي يرتضيه الرازي فهو القول الثاني الذي يذكره بقوله:

والقول الثاني أن اليد ههنا هي القدرة يدل عليه وجوه:

الأول: أن القدرة عبارة عن الصفة التي يكون الموصوف بها متمكناً من الإيجاد والتكوين ونقل الشيء من العدم إلى الوجود ولما كان المسمى باليد كذلك كان ذلك المعنى نفس القدرة.

الثاني: أن قدرة الله تعالى صفة قديمة واجبة الوجود فيجب تعلقها بكل ما يصح أن يكون مقدوراً وإلا لزم افتقارها في ذلك الاختصاص إلى المخصص لكن المخصص للمقدورية هو الإمكان وهذا يقتضي أن يكون كل ممكن مقدوراً لله تعالى ولا شك أن وجود آدم عليه السلام من الممكنات فيكون وجود آدم من جملة متعلقات قدرة الله تعالى، فلو فرضنا صفة أخرى مستقلة بإيجاد هذا الممكن، لزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان، وذلك محال.

الثالث: إن إثبات صفة سوى القدرة مؤثرة في وجود آدم مما لا دليل على ثبوتها فلم يجز إثباتها لانعقاد الإجماع على أن إثبات صفة من صفات الله تعالى من غير دليل لا يجوز (٢).

ويتجه الرازي فيما ورد من الأحاديث نفس هذا الاتجاه فيقول: " وأما الأحاديث فنقول: أما قوله ﷺ " خلق آدم بيده وكتب التوراة بيده فذلك حق يدل على أن المراد التخصيص بمزيد الكرامات ".

وكذا قوله " كتب بيده على نفسه أن رحمتي سبقت غضبي ".

وأما قوله ﷺ " إن الله يفتح أبواب السماء في ثلث الليل الباقي فيبسط يده " فالمراد إفاضة النعمة وإيصال الرحمة والمغفرة إلى المحتاجين.. وهكذا حتى ينتهي الرازي إلى " أنه لابد في هذه الظواهر من التأويلات " (٣).

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص١٦٥، ١٦٦ .

(٢) المصدر السابق ص ١٦٤، ١٦٥ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص١٦٦، ١٦٧ .

رأي ابن تيمية:

ينقل ابن تيمية عن الأشعري (ت٣٢٤هـ) في الإبانة صفحات كاملة ويثبتها في الحموية الكبرى [١]، بما يدعم ما يذهب إليه فيقول:

" ذكر – أي الأشعري – الآيات في ذلك ورد على المتأولين لها بكلام طويل لا يتسع هذا الموضع لحكايته مثل قوله فإن سئلنا أتقولون لله يدان ؟ قيل: نقول ذلك وقد دل عليه قوله تعالى:(يد الله فوق أيديهم) وقوله تعالى:(لما خلقت بيدي).. إلى آخر النص الذي نقلته عن الإبانة منذ قليل " [٢].

ثم ينقل ابن تيمية عن الباقلاني (ت ٤٠٣هـ) مثل ذلك فيقول:

" وقال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني" المتكلم، وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده قال في كتاب (الإبانة) تصنيفه: " فإن قال قائل فما الدليل على أن لله وجهاً ويداً قيل له قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فأثبت لنفسه وجهاً ويداً، فإن قال: فلم أنكرتكم أن يكون وجهه ويده جارحة إن كنتم لا تعقلون وجهاً ويداً إلا جارحة ؟ قلنا لا يجب هذا كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وتعالى، وكما لا يجب في كل شيء كان قائماً بذاته أن يكون جوهراً لأنا وإياكم لم نجد قائماً بنفسه في شاهدنا إلا كذلك، وكذلك الجواب لهم إن قالوا: يجب أن يكون علمه وحياته وكلامه وسمعه وبصره وسائر صفات ذاته عرضاً واعتلوا بالوجود " [٣].

---

(١) انظر ابن تيمية في الحموية الكبرى ٥ / ٩٣ – ٩٨ من مجموع الفتاوى .

(٢) انظر الإبانة للأشعري ص٤١ – ٤٥، ١٢٥ – ١٤٠ الطبعة المحققة للدكتورة فوقية .

(٣) ابن تيمية في الحموية الكبرى ٥ / ٩٨، ٩٩ .. وقد بحثت في مصنفات الباقلاني المتاحة لنا فلم أعثر على كتاب له بهذا الاسم الذي ذكره ابن تيمية (الإبانة) ولكني وجدت هذا النص بحروفه في كتاب الباقلاني " تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل " طبعة بيروت بتحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر وهو يختلف تماماً عن كتاب التمهيد الذي طبعه في القاهرة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة والأستاذ محمود محمد الخضيري من حيث العنوان فعنوانه " التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة "، أما التمهيد طبعة بيروت فعنوانه " تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل "، ومن حيث المضمون فطبعة القاهرة تنقص عن طبعة =

وينقل ابن تيمية أيضاً عن البيهقي (ت٤٥٨ هـ) ما يؤيد مذهبه.

يقول ابن تيمية: " الحافظ أبو بكر البيهقي [(١)] مع توليه للمتكلمين من أصحاب أبي الحسن الأشعري وذبه عنهم، قال في كتاب الأسماء والصفات (باب ما جاء في إثبات اليدين صفتين – لا من حيث الجارحة – لورود خبر الصادق به قال الله تعالى (يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) وقال (بل يداه مبسوطتان) وذكر الأحاديث الصحاح في هذا الباب مثل قوله في غير حديث في حديث الشفاعة " يا آدم أنت أبو البشر خلقك الله بيده "، ومثل قوله في الحديث المتفق عليه (أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك الألواح بيده) وفي لفظ (وكتب لك

=

بيروت ما يقرب من خمسة وعشرين باباً، ولعل ذلك يرجع إلى أن النسخة التي طبعت أخيراً في بيروت كانت مخطوطة في استنبول في مكتبة أيا صوفيا ولم يستطع الدكتور أبو ريدة وزميله الحصول عليها وقت إعدادهما الكتاب للنشر – كما أشارا إلى ذلك – في منتصف الأربعينات حيث كانت طبعة القاهرة في ١٩٤٧ والطبعة الأولى لطبعة بيروت ١٩٨٧ فالفارق الزمني بين الطبعتين كان كفيلاً بتذليل الصعوبات للحصول على نسخة استنبول .

المهم وجدت هذا النص بحروفه في كتاب التمهيد طبعة بيروت ص٢٩٥ وما بعدها .

ويبدو أن الباقلاني قد كتب هذا النص في الكتاب الذي أشار إليه ابن تيمية " الإبانة " وكتبه أيضاً في كتابه " التمهيد " الذي رأينا فيه هذا النص بحروفه، وأن ابن تيمية قد نقله من الإبانة ولم ينقل من التمهيد شيئاً، لأن ابن تيمية نفسه يقول " وقال – أي الباقلاني – في كتاب التمهيد كلاماً أكثر من هذا لكن ليست النسخة حاضرة عندي " .

ابن تيمية في الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٩٩ طبعة الرياض .

(١) البيهقي: اسمه أحمد بن الحسين بن علي بن عبد الله بن موسى وكنيته أبو بكر ولقبه الحافظ ونسبته إلى بيهق من نواحي نيسابور، ولد رحمه الله سنة ٣٨٤هـ وتوفي بعد عمر مديد بلغ أربعاً وسبعين سنة (عام ٤٥٨هـ) وله إنتاج علمي وفير سيما في مجال الحديث النبوي الشريف وكان نبوغه في الحديث سبباً في أن مؤلفاته العقدية جاءت ذات صبغة واضحة نظراً لأنه سلفي المنهج وتأليفه في العقيدة جاء على طريقة المحدثين ويعد كتابه " الأسماء والصفات " من أهم المراجع التي اعتمدها العلماء في النصوص الواردة في موضوع الأسماء والصفات لأنه يعد من أوفى الكتب التي ألفت في هذه القضية حيث شرحها البيهقي شرحاً وافياً، وله أيضاً الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد وقد وضعه ليكون مختصراً شاملاً لجميع مسائل العقيدة التي تناولها في كتب شتى، وقد اعتمدت على هذين الكتابين في تحقيق ودراسة بعض مسائل هذا البحث .

انظر في ترجمته: طبقات الشافعية للسبكي ٤ / ٨، وابن كثير في البداية والنهاية ١٢/ ٩٤ ود/ أحمد الغامدي في البيهقي وموقفه من الإلهيات طبعة ١٩٩٢م .

التوراة بيده) وأيضاً (إن الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب إليه مسيء الليل) إلى أحاديث أخر ذكرها من هذا النوع.

ثم قال البيهقي: أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبنا من الآيات والأخبار في هذا الباب.

وكذلك قال في الاستواء على العرش وسائر الصفات الخبرية مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين " (١).

أما ما لم يصرح به ابن تيمية فهو الرأي الآخر للبيهقي وهو التأويل بما يدل عليه السياق ذكره البيهقي أيضاً في الأسماء والصفات فقال:

" إن " اليد " قد تكون بمعنى القوة قال الله عز وجل (واذكر عبدنا داود ذا الأيد) أي ذا القوة، وقد يكون بمعنى الملك والقوة، قال الله عز وجل (قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء) وقد يكون بمعنى النعمة، تقول العرب كم يد لي عند فلان أي كم من نعمة لي قد أسديتها إليه.

وقد يكون بمعنى الصلة، قال الله تعالى (مما عملت أيدينا أنعاماً) أي مما عملنا نحن، وقال جل وعلا (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) أي الذي له عقدة النكاح، وقد يكون بمعنى الجارحة، قال تعالى: ﴿ وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ ﴿٤٤﴾ ﴾ (٢) وقوله: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (٣).

فالبيهقي يرى أن جميع النصوص الواردة في اليد لا تدل على إثبات صفة اليد لله تعالى وفقط وإنما بعضها يدل على ذلك والبعض الآخر يؤول بما يدل عليه السياق كما قال البيهقي " وقد روينا ذكر اليد في أخبار أخر إلا أن سياقها يدل على أن المراد بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة أو جرى ذكرها صلة في الكلام (٤).

---

(١) ابن تيمية في الحموية الكبرى ٥ / ٨٧، ٨٨، ٨٩ من مجموع الفتاوى .

(٢) البيهقي في كتابه الأسماء والصفات ص ٣١٩ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٢٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٣٢٠ .

وقد نقل ابن تيمية عن البيهقي كما نقل عن الأشعري والباقلاني ما يؤيد مذهبه، وقد ذكر ابن تيمية مذهبه صراحة بقوله: " قال تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾.

وقال تعالى: لإبليس ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ۖ ﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ ﴾ (٢).

وقال تعالى: ﴿ تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ ﴾ (٣).

وقال تعالى: ﴿ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (٤).

وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَٰمًا فَهُمْ لَهَا مَٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ ﴾ (٥). وقد تواتر في السنة مجيء اليد في حديث النبي ﷺ.

فالمفهوم من هذا الكلام أن لله تعالى يدين مختصتان به ذاتيتان له كما يليق بجلاله (٦).

ثم يقول: " والمتأولون للصفات الذين حرفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسمائه وآياته، فأولوا قوله (بل يداه مبسوطتان) وقوله (لما خلقت بيدي) فقالوا: إن المراد نعمته أي نعمة الدنيا ونعمة الآخرة، وقالوا بقدرته، وقالوا اللفظ كناية عن نفس الجود من غير أن يكون هناك يد حقيقة بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود. وقوله (لما خلقت بيدي) أي خلقته أنا وإن لم يكن هناك يد حقيقة فهذه تأويلاتهم (٧).

---

(١) سورة ص: ٧٥ .
(٢) سورة الزمر: ٦٧ .
(٣) سورة الملك: ١ .
(٤) سورة آل عمران: ٢٦ .
(٥) سورة يس: ٧١ .
(٦) ابن تيمية في الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ٣٦٢، ٣٦٣ .
(٧) المصدر السابق ٦ / ٣٦٤، ٣٦٥ .

ويبطل ابن تيمية هذه التأويلات بقوله:

أولاً: " إن لفظ " اليدين " بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة، فقوله (لما خلقت بيدي) لا يجوز أن يراد به القدرة لأن القدرة صفة واحدة ولا يجوز أن يعبر بالاثنين عن الواحد، ولا يجوز أن يراد به النعمة، لأن نعم الله لا تحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية، ولا يجوز أن يكون (لما خلقت بيدي) لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد فتكون إضافته إلى اليد إضافة له إلى الفعل كقوله: (بما قدمت يداك) و(قدمت أيديكم) ومنه قوله (مما عملت بأيدينا أنعاماً).

أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله (لما خلقت بيدي) فإنه نص في أنه فعل الفعل بيديه.

ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال فعلت هذا بيديك، ويقال هذا فعلته يداك لأن مجرد قوله فعلت كاف في الإضافة إلى الفاعل، فلو لم يرد أنه فعله باليد حقيقة كان ذلك زيادة محضة من غير فائدة.

ولست تجد في كلام العرب ولا العجم – إن شاء الله – إن فصيحاً يقول: فعلت هذا بيدي أو فلان فعل هذا بيديه إلا ويكون فعله بيديه حقيقة، ولا يجوز أن يكون لا يد له أو يكون له يد والفعل وقع بغيرها.

وبهذا الفرق المحقق تتبين مواضع المجاز ومواضع الحقيقة ويتبين أن الآيات لا تقبل المجاز البتة من جهة نفس اللغة " (١).

ثانياً: يرى ابن تيمية أنه ليس في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد البتة ويقول: بلغك أن في كتاب الله أو في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم أو عن أحد من أئمة المسلمين أنهم قالوا: المراد باليد خلاف ظاهره أو الظاهر غير مراد أو هل في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة بل أو دلالة خفية؟ فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله: (قل هو الله أحد) وقوله (ليس كمثله شيء) وقوله (هل تعلم له سمياً)

---

(١) ابن تيمية في المدنية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ٣٦٦ .

وهؤلاء الآيات إنما يدللن على انتفاء التجسيم والتشبيه، أما انتفاء يد تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه.

وكذلك هل في العقل ما يدل دلالة ظاهرة على أن الباري لا " يد " له البتة ؟ لا " يداً " تليق بجلاله، ولا " يداً " تناسب المحدثات، وهل فيه ما يدل على ذلك أصلاً ولو بوجه خفي ؟ فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد البتة، وإن فرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية – عند من يدعيه – وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة، فهل يجوز أن يملأ الكتاب والسنة من ذكر اليد وأن الله تعالى خلق بيده وأن (يداه مبسوطتان) وأن (الملك بيده) وفي الحديث ما لا يحصى.

ثم إن رسول الله ﷺ وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره حتى ينشأ (جهم بن صفوان) [١]، بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم ويتبعه عليه (بشر بن غياث) [٢]، ومن سلك سبيلهم من كل مغموص عليه بالنفاق.

وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا ﷺ كل شيء حتى (الخراءة) ويقول: " ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به ولا من شيء يبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به "، " تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك " ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملوءة مما يزعم الخصم أن ظاهره تشبيه وتجسيم وأن اعتقاد ظاهره ضلال وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه ؟

---

(١) سبق ترجمته انظر ص من الفصل الأول من هذا الباب .

(٢) المتكلم البارع أبو عبد الرحمن بشر بن غياث المريسي كان بشر من كبار الفقهاء . نظر في الكلام فغلب عليه وانسلخ من الورع والتقوى وجرد القول بخلق القرآن ودعا إليه حتى كان عين الجهمية في عصره وعالمهم فمقته أهل العلم، ولم يدرك جهم بن صفوان بل تلقف مقالاته من أتباعه ومات في أواخر سنة ٢١٨ هـ وقد قارب الثمانين . يقول الذهبي: ومن كفر ببدعة وإن جلت ليس هو مثل الكافر الأصلي ولا اليهودي والمجوسي أبى الله أن يجعل من آمن بالله ورسوله واليوم الآخر وصام وصلى وحج وزكى وإن ارتكب العظائم وضل وابتدع كمن عاند الرسول وعبد الوثن ونبذ الشرائع وكفر، ولكن تبرأ إلى الله من البدع وأهلها . يقول محققه: وهذا كلام صادر عن إنصاف وتعقل وعلم، فرحم الله المؤلف – أي الذهبي . انظر: الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٩٩/١، ٢٠٢ بتحقيق محمد نعيم العرقسوسي طبعة دار صادر بيروت، بدون تاريخ .

وكيف يجوز للسلف أن يقولوا أمروها كما جاءت مع أن معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار " ؟ (١).

ثالثاً: يقول ابن تيمية: " من الأدلة الجلية القاطعة والظاهرة في أن لله (يدين) حقيقة تفضيله لآدم: يستوجب سجود الملائكة وامتناعهم عن التكبر عليه فلو كان المراد أنه خلقه بقدرته أو بنعمته أو مجرد إضافة خلقه إليه لشاركه في ذلك إبليس وجميع المخلوقات.

فإن قلت: فقد يضاف الشيء إلى الله على سبيل التشريف كقوله (ناقة الله) وبيت الله. قلت: لا تكون الإضافة تشريفاً حتى يكون في المضاف معنى أفرده به عن غيره، فلو لم يكن في الناقة والبيت من الآيات البينات ما تمتاز به على جميع النوق والبيوت لما استحقا هذه الإضافة، والأمر هنا كذلك فإضافة خلق آدم أنه خلقه بيديه يوجب أن يكون خلقه بيديه أنه قد فعله بيديه وخلق هؤلاء بقوله: كن فيكون كما جاءت به الآثار " (٢).

رأي الباحث:

أولاً: تابع ابن تيمية الأشعري ونقل عنه ما في (الإبانة) حتى يؤيد ما يذهب إليه من إثبات يدين لله تعالى وأنه ليس معنى قوله لما خلقت بيدي القدرة.. إلى آخر ما نقله ابن تيمية عن الأشعري وبعض أتباعه.

أما الرازي: فقد رفض ما ذهب إليه الأشعري ورد عليه وكان في بعض رده متابعاً للجويني.

يقول الجويني: " وهذا غير سديد فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع إلا بالقدرة أو بكون القادر قادراً فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة. ومما يوضح ما قلناه أن آدم عليه السلام ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله ثم لا بعد في تخصيص بعض العباد في التخصيص بالذكر ونظائر ذلك في كتاب الله كثيرة " (٣).

---

(١) ابن تيمية في الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ٣٦٧، ٣٦٨ .

(٢) المصدر السابق ٦ / ٣٦٩، ٣٧٠ .

(٣) الجويني في الإرشاد ص ١٥٦ .

فكان الرازي في بعض رده متابعاً للجويني كما كان ابن تيمية في بعض ما ذهب إليه متابعاً للأشعري والباقلاني والبيهقي.

ثانياً: يمكن أن نقول: " إن المزية التي خص بها آدم في الآية ليست من حيث الخلق بل من حيث تكريمه بجعله خليفة وتعليمه الأسماء وإسكانه الجنة وأمر الملائكة بالسجود له فلذا خصه بما يدل على مزيد الاعتناء به.

وكذلك قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا ﴾ لا يدل على تمييز الأنعام على غيرها من حيث الخلق، بل من حيث ما جعل فيها

من المنافع التي ليست في غيرها " (١).

وإلا فما رأي الذين يتمسكون بظاهر النص في قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ بإفراد اليد مع قوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ ﴾ بتثنيتها ومع قوله: ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ﴾ بجمعها، فإذا كانوا يمرون النصوص على ظواهرها حقيقة فعليهم أن يخبرونا أله يد واحدة بناء على الآية الأولى أم له يدان اثنتان بناء على الآية الثانية أم له أيد بناء على الآية الثالثة ؟ (٢).

ثالثاً: في قوله تعالى: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾:

رأينا الرازي يقول: " غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾ (٣) . وابن تيمية يقول بذلك أيضاً إلا أنه يرى أن الحقيقة هي إثبات اليد والظاهر هو الجود والبخل فيقول " يداه مبسوطتان ": " معنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومدها وتركه يكون ضماً لليد إلى العنق صار من الحقائق العرفية إذا قيل هو مبسوط اليد فهم منه يد حقيقة

(١) الشيخ محمود خطاب السبكي: إتحاف الكائنات ص ١٢٢ طبعة ١٩٧٤م .

(٢) الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني في كتابه مناهل العرفان ٢ / ١٩١ طبعة الحلبي ١٩٥٤م .

(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٦ / ٨٠ .

وكأن ظاهره الجود والبخل كما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ ﴾ (١).

ونفس هذه الفكرة أخذها ابن تيمية من ابن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)..

يقول الطبري: " قالت اليهود من بني إسرائيل يد الله مغلولة يعنون أن خير الله محبوس عن الاتساع عليهم كما قال تعالى:ذكره في تأديب نبيه صلى الله عليه وسلم (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط) وإنما وصف تعالى ذكره اليد بذلك والمعنى العطاء لأن عطاء الناس وبذل معروفهم الغالب بأيديهم فجرى استعمال الناس في وصف بعضهم بعضاً إذا وصفوه بجود وكرم أو ببخل وشح وضيق بإضافة ما كان ذلك صفة الموصوف إلى يديه ومثل ذلك من كلام العرب في أشعارها وأمثالها أكثر من أن يحصى فخاطبهم الله بما يتعارفونه ويتحاورونه بينهم في كلامهم فقال: وقالت اليهود يد الله مغلولة يعني بذلك أنهم قالوا إن الله يبخل علينا ويمنعنا فضله فلا يفضل كالمغلولة يده الذي لا يقدر أن يبسطها بعطاء ولا بذل معروف تعالى الله عما يقول أعداء الله " (٢).

وبعد أن يؤيد الطبري رأيه بما يسنده إلى الصحابة والتابعين، ويبين تأويل أهل الجدل واختلافهم في المراد بقوله (بل يداه مبسوطتان) هل المراد بها النعمة أو القوة أو الملك أو صفة من صفاته تعالى غير أنها ليست بجارحة كجوارح بني آدم ينتهي إلى أن المراد باليد هنا صفة لله تعالى، وقد رجح هذا الرأي على غيره من الآراء بدليل تثنية اليد وعدم إفرادها وإبطال قول من قال إن التثنية بمعنى الجمع.

يقول الطبري: " ففي قول الله (بل يداه مبسوطتان) مع إعلامه عباده أن نعمه لا تحصى ومع ما وصفناه من أنه غير معقول في كلام العرب أن اثنين يؤديان عن الجميع ما ينبئ عن خطأ قول من قال معنى اليد في هذا الموضع النعمة وصحة قول من قال أن يد الله هي له صفة وبذلك تظاهرت الأخبار عن رسول الله ﷺ وقال به العلماء وأهل التأويل " (٣).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٣٦٣ .
(٢) ابن جرير الطبري في تفسيره ٦ / ١٩٣ .
(٣) المصدر السابق ٦ / ١٩٥ .

وهذا هو نفس ما ذهب إليه ابن تيمية.

ولكن الشيخ محمد رشيد رضا لم يرضه ما انتهى إليه الطبري فرد عليه بقوله: " والعجب من الإمام الجليل أبي جعفر بن جرير الطبري كيف صور استعمال لفظ اليد هنا أحسن تصوير ثم خفيت عنه نكتة تثنيته فجعلها حجة المفوضة على أهل التأويل، ونحن معه في إثبات الصفات نعني على المؤولين النفاة ولا يمنعنا ذلك أن نفهم نكتة تثنية اليد ".

ثم يقول الشيخ محمد رشيد رضا: " إن الإمام الطبري رجح الرأي الثاني – وهو قول من قال إن يد الله هي له صفة رجحه – بتثنية اليد وعدم إفرادها وإبطال قول من قال إن التثنية بمعنى الجمع، نعم إن التثنية ليست بمعنى الجمع (واليد واليدين) لم يقصد بلفظهما النعمة ولا القوة ولا الملك وإنما الاستعمال في الموضعين (يد الله مغلولة – يداه مبسوطتان) من الكناية ونكتة التثنية إفادة سعة العطاء ومنتهى الجود والكرم، وما سبب ذهول ابن جرير عن نكتة التثنية إلا توجهه إلى الرد على أهل الجدل في المذهب الذي كانوا قد انتحلوه في تأويل الصفات. ومتى وجه الإنسان همه إلى شيء يكون له منه حجاب ما عن غيره، وتقرير الحقيقة لذاتها غير الرد على من يعدون من خصومها ﴿ مَّا جَعَلَ ٱللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِۦ ﴾ (١).

ولهذا غلط كثير من أنصار مذهب السلف في مسائل خالفوا فيها المذهب من حيث يريدون تأييده، وهذه آفة من آفات عصبية المذاهب لا تنفك عنها " (٢) .

فالشيخ رشيد رضا لم ير في تثنية اليدين حجة على المؤولين وإنما رأى أن التثنية لإفادة سعة العطاء ومنتهى الجود والكرم ولعل هذا هو الذي جعل الشيخ صالح المقبلي اليمني يرى " أن الظاهر هنا التأويل والمراد به – أي بقوله (بل يداه مبسوطتان) – مطلق الجود كما لو استعمل في المخلوق ذي الجارحتين لم يحمله على الحقيقة إلا بله الناس " (٣).

---

(١) سورة الأحزاب: ٤ .

(٢) الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ٦ / ٣٧٧، ٣٧٨ طبعة القاهرة ١٩٧٣م .

(٣) الشيخ صالح المقبلي اليمني في العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ ص١٧٣ طبعة دار البيان بدمشق ١٩٨١ والمؤلف من علماء القرن الحادي عشر الهجري .

رابعاً: يذهب ابن تيمية إلى أن جميع النصوص الوارد فيها ذكر اليد مضافة إلى الله تعالى تثبت صفة اليد، ويرى أنه ليس في كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالة ظاهرة بل أو دلالة خفية.. إلى آخر ما نقلناه عنه (١). وقد ذهب إلى ذلك أتباع ابن تيمية قديماً وحديثاً.

يقول الدكتور أحمد الغامدي في رده على الإمام البيهقي أنه: " كان باستطاعته – أي البيهقي – عدم الوقوع فيه – أي في التناقض – لو سلك منهج السلف القائل بدلالة جميع النصوص – الوارد فيها ذكر اليد مضافة إلى الله – على إثبات هذه الصفة " (٢).

فهو يرى كما نص على ذلك ابن تيمية أن جميع النصوص الوارد فيها ذكر اليد مضافة إلى الله تثبت صفة اليد.

وأرى: أن هذا التعميم خطأ يخالف منهج السلف فلم يلتزموا بهذا التعميم بل قد ورد عنهم التأويل في بعض الآيات الوارد فيها ذكر اليد مضافة إلى الله تعالى وأذكر على سبيل المثال:

قوله تعالى: ﴿تَبَـٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾.

قال الطبري " يعني بقوله (الذي بيده الملك) ملك الدنيا والآخرة وسلطانهما نافذ فيهما أمره وقضاؤه " (٣).

ويؤكد ابن كثير هذا المعنى بقوله " بيده الملك " أي هو المتصرف في جميع المخلوقات بما يشاء لا معقب لحكمه ولا يسأل عما يفعل لقهره وحكمته وعدله، ولهذا قال (وهو على كل شيء قدير) (٤).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٣٦٧ وما بعدها .

(٢) الدكتور أحمد الغامدي في رسالته للدكتوراه بعنوان البيهقي وموقفه من الإلهيات ص٢٥٤ الطبعة الثالثة ١٩٩٢ وصاحب الرسالة سعودي وقد قدمت رسالته إلى كلية الشريعة بجامعة الملك عبد العزيز وكانت بإشراف أستاذنا الكبير فضيلة أ. د/ عبد العزيزعبد الله عبيد ومما يحمد لصاحب الرسالة اعترافه بالفضل لأهله فسجل في أول سطر في هذه الرسالة شكره وتقديره لأستاذنا الدكتور الكبير اعترافاً بالفضل لأهله واستجابة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم " من صنع إليكم معروفاً فكافئوه " . انظر ص ٣ البيهقي وموقفه من الإلهيات، طبعة مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة عام ١٩٩٢م .

(٣) الطبري في تفسيره جامع البيان ٢٩ / ٢ طبعة بولاق بمصر ١٣٢٨هـ .

(٤) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٣٦٩ .

ولا شك أن التأويل هنا ظاهر وواضح والاعتراض عليه وارد لأن فيه إنكاراً لبعض الصفات على حد زعم من ينكر التأويل، فهل نقول إن ابن جرير الطبري أو ابن كثير قد خالف مذهب السلف وأنكر اليد حين فسر الآية بهذا التفسير؟

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ (١) يقول الطبري: " في قوله تعالى:(يد الله فوق أيديهم) وجهان من التأويل:

أحدهما: يد الله فوق أيديهم عند البيعة لأنهم كانوا يبايعون الله ببيعة نبيه صلى الله عليه وسلم.

والآخر: قوة الله فوق قوتهم في نصرة رسوله ﷺ لأنهم إنما بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على نصرته على العدو " (٢).

فهل نقول إن ابن جرير الطبري قد خالف السلف وأنكر اليد حين فسر الآية بهذا التفسير وخصوصاً الرأي الثاني وهو نفسه الذي يقول به الرازي والأشاعرة ؟

إن ابن تيمية نفسه يقول عن تفسير الطبري " تفسير محمد بن جرير الطبري من أجل التفاسير وأعظمها قدراً ". ويقول أيضاً: " وأما التفاسير التي في أيدي الناس فأصحها تفسير محمد ابن جرير الطبري فإنه يذكر مقالات السلف بالأسانيد الثابتة وليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين "(٣).

خامساً: اتجاه الرازي إلى التأويل في النصوص الوارد فيها ذكر اليد ليس فيه تعطيل لا للذات من الصفات الموصوفة بها، ولا للألفاظ من معانيها لأن إثبات القدرة هو المقصود من اليد واليد بلا قدرة هي اليد المعطلة أو العاطلة.

بالإضافة إلى أن هذا الاتجاه مذكور في كتب العلم التي يعتمد عليها في تصوير مذهب السلف كالطبري وابن كثير، وإذن فما اتجه إليه الرازي ليس فيه بدعة ولا ضلالة. أما ابن تيمية فلم يكن

---

(١) سورة الفتح: ١٠ .

(٢) الطبري في تفسيره ٢٦ / ٤٨ .

(٣) ابن تيمية في مقدمة في التفسير ضمن مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٦١ وأيضاً ص ٣٨٥ .

معبراً عن رأي السلف فيما ذهب إليه ومع ذلك فإن الغاية التي كان يسعى إليها ابن تيمية ومن قبله الرازي هي " تنزيه الله تعالى فالغاية واحدة والطريق إليها مختلف فالمنع من التأويل إنما كان فراراً من شبهة التعطيل، والتأويل إنما كان فراراً من شبهة التجسيم والتمثيل والتشبيه وكلهم مجتهدون والمجتهد إن أخطأ – مع حسن النية – فله أجر وإن أصاب فله أجران وما الله بظلام للعبيد "[(١)].

ثانياً: صفة الوجه

رأي الرازي:

يذكر الرازي الآيات والأحاديث التي يحتج بها من يثبت الوجه لله تعالى ثم يرد عليها. يقول الرازي: " احتجوا على إثبات الوجه لله تعالى بالآيات والأخبار، أما الآيات فكثيرة: أحدها قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ (٢٦) وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (٢٧) ﴾[(٢)].

قالوا وامتنع أن يكون وجه الرب هو الرب ويدل عليه بوجهان:

الأول: أنه تعالى أضاف الوجه إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة.

والثاني: أنه لو كان ذو الجلال صفة للرب لوجب أن يقال ذي الجلال لأن صفة المجرور مجرورة.

وثانيتهما: قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾[(٣)].

وثالثتها: قوله تعالى: ﴿ وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾[(٤)].

ورابعتها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَطْرُدِ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾[(٥)].

---

(١) الدكتور عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ١١٤٣ .

(٢) سورة الرحمن: ٢٧ .

(٣) سورة القصص: ٨٨ .

(٤) سورة الكهف: ٢٨ .

(٥) سورة الأنعام: ٥٢ .

وخامستها: قوله تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ (١) وسادستها: قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ ﴾ (٢).

وسابعتها: قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَا۟ فِىٓ أَمْوَٰلِ ﴾ (٣).

وثامنتها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ ﴾ (٤).

وتاسعتها: قوله تعالى: ﴿ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾ (٥) (٦).

وأما الأخبار التي استدل بها مثبتوا الوجه صفة لله فكثيرة ينقلها الرازي كلها عن ابن خزيمة (٧)، فيقول: " روى ابن خزيمة عن جابر قال لما نزله قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ ﴾ (٨).

الأول: قال النبي صلى الله عليه وسلم " أعوذ بوجهك " ثم قال " أو من تحت أرجلكم " قال عليه السلام أعوذ بوجهك.. " (٩).

---

(١) سورة البقرة: ١١٥ .
(٢) سورة الروم: ٣٨ .
(٣) سورة الروم: ٣٩ .
(٤) سورة الإنسان: ٩ .
(٥) سورة الليل: ٢٠ .
(٦) الرازي في أساس التقديس ص ١٥١ – ١٥٢ .
(٧) انظر ابن خزيمة في كتاب التوحيد ١ / ٢٧ – ٤٤ تحقيق د / عبد العزيز الشهوان، وأيضاً ص ١١ – ١٨ تحقيق الدكتور هراس .
(٨) سورة الأنعام: ٦٥ .
(٩) أخرجه البخاري في كتاب التفسير – تفسير سورة الأنعام باب قوله تعالى:(قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم ..) وفي كتاب الاعتصام باب قوله (أو يلبسكم شيعا) وفي كتاب التوحيد باب قوله تعالى:(كل شيء هالك إلا وجهه) وأخرجه الترمذي في كتاب التفسير باب قوله (قل هو القادر) من سورة الأنعام وقال عنه حديث حسن صحيح .

الثاني: روى عمار بن ياسر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " اللّٰهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق أحيني ما كانت الحياة خيراً لي وتوفني إذا كانت الوفاة خيراً لي.. إلى أن قال: وأسألك لذة النظر إلى وجهك " (١).

الثالث: قال عليه السلام " من صام يوماً في سبيل الله ابتغاء وجه الله باعد الله وجهه عن النار سبعين خريفاً " (٢).

الرابع: عن ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " من استعاذكم بالله فأعيذوه ومن سألكم بوجه الله فأعطوه " (٣).

الخامس: عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " مثل المجاهد في سبيل الله ابتغاء وجه الله مثل القائم المصلي حتى يرجع من جهاده " (٤).

السادس: قال عبد الله قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رجل إن هذه لقسمة ما أريد بها وجه الله فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت ذلك له فاحمر وجهه حتى وددت أني لم أخبره، فقال: رحم الله موسى قد أوذي أكثر من هذا فصبر " (٥).

---

(١) أخرجه النسائي في كتاب السهو باب نوع آخر من الدعاء .

(٢) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب فضل الصوم في سبيل الله . ومسلم في كتاب الصيام باب فضل الصيام في سبيل الله . والنسائي في الصيام باب ثواب من صام يوماً في سبيل الله عز وجل كلهم عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه بدون زيادة (ابتغاء وجه الله) .

(٣) أخرجه أبو داود في كتاب الأدب باب الرجل يستعيذ من الرجل . والنسائي في كتاب الزكاة باب من سأل بالله عز وجل وليس فيه لفظ بوجه الله، وإنما اقتصر أبو داود والنسائي على (ومن سألكم بالله فأعطوه) .

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الجهاد والسير باب أفضل الناس مؤمن يجاهد بنفسه وماله في سبيل الله ولفظه في البخاري عن أبي هريرة قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مثل المجاهد في سبيل الله والله أعلم بمن يجاهد في سبيله كمثل الصائم القائم وتوكل الله للمجاهد في سبيله بأن يتوفاه أو يدخله الجنة أو يرجعه سالماً مع أجر وغنيمة .

وأخرجه مسلم في كتاب الإمارة باب فضل الشهادة في سبيل الله . وأخرجه الترمذي في كتاب فضائل الجهاد باب ما جاء في فضل الجهاد ولفظه قريب من لفظ البخاري وليس في البخاري ومسلم والترمذي هذه الزيادة (ابتغاء وجه الله) التي هي محل الشاهد لمثبتي صفة الوجه .

(٥) أخرجه البخاري في كتاب الخمس باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يعطي المؤلفة قلوبهم وغيرهم من الخمس ونحوه . وأخرجه البخاري أيضاً في كتاب المغازي باب غزوة الطائف في شوال سنة ثمان .

السابع: عن حذيفة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: إن المسلم إذا دخل في صلاته أقبل الله إليه بوجهه ولا ينصرف عنه حتى ينصرف عنه أو يحدث حدثاً " (١).

الثامن: عن الحارث الأشعري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إن الله تعالى أوحى إلى يحيى بن زكريا أن يقول لبني إسرائيل إذا قمتم إلى الصلاة فلا تلتفتوا فإن الله يقبل بوجهه إلى عبده " (٢).

التاسع: قوله صلى الله عليه وسلم " جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى وجه ربهم في جنة عدن إلا رداء الكبرياء على وجهه "(٣).

ثم يقول الرازي بعد سرد هذه الآيات والأحاديث التي ذكر فيها الوجه: " واعلم أنه لا يمكن أن يكون الوجه المذكور في هذه الآيات وهذه الأخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة، ويدل عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ يدل على أنه لا يبقى إلا وجه الله تعالى، فعلى القول الحق لا إشكال فيه لأن المعنى لا تبقى يده التي أثبتها ورجله التي قال بها (٤)، " ولا يبقى إلا مجرد الوجه وقد التزم بعض حمقى المشبهة ذلك وهو جهل عظيم "(٥).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأدب باب ما يجوز من الغضب والشدة لأمر الله ولفظه " إن أحدكم إذا كان في الصلاة فإن الله حيال وجهه " . وأخرجه مسلم في كتاب المساجد باب النهي عن البصاق في المسجد في الصلاة وغيرها . وأبو داود في كتاب الصلاة باب في كراهة البزاق في المسجد .

(٢) أخرجه الترمذي في كتاب الأمثال باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام والصدقة وقال هذا حديث حسن صحيح غريب .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب قوله تعالى:(ومن دونهما جنتان) وفي كتاب التوحيد باب قوله تعالى:(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) . وأخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى . وأخرجه الترمذي في كتاب صفة الجنة باب ما جاء في صفة غرف الجنة .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ١٥ / ١٨٤ .

(٥) الرازي في أساس التقديس ص ١٥٣، ١٥٤ .

الثاني: إن قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾ ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام ومعلوم أن الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى – ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٧٨﴾ ﴾ – وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات [(١)].

الثالث: قوله تعالى: ﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ وليس المراد من الوجه هٰهنا هو العضو المخصوص فإنا ندرك بالحس أن العضو المسمى بالوجه غير موجود في جميع جوانب العالم وأيضاً لو حصل ذلك العضو في جميع جوانب العالم لزم حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في أمكنة كثيرة وهذا لا يقوله عاقل [(٢)].

الرابع: إن قوله تعالى: ﴿ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ ﴾ وقوله ﴿ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾ لا يمكن حمل شيء منهما على الظاهر،لأن وجهه تعالى على مذهبهم قديم أزلي، والقديم الأزلي لا يراد لأن الشيء الذي يراد معناه أنه يراد حصوله ودخوله في الوجود، وذلك في القديم الأزلي محال، وأيضاً فهؤلاء كانوا يعبدون الله تعالى وما كانوا يريدون وجه الله كيف كان ؟ لأنه لو كان غضباناً عليهم فهم لا يريدون ذلك وإنما يريدون منه كونه راضياً عنهم وذلك يدل على أنه ليس المراد من الوجه في هذه الآيات نفس الجارحة المخصوصة بل المراد منه شيء آخر وهو كونه تعالى راضياً عنهم.

ثم يقول الرازي: " أما قوله تعالى: ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ وقوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ﴾، فالمراد منه الذات والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة فإنه يقال وجه هذا الأمر كذا وكذا ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا والمراد منه هو نفس ذلك الشيء ونفس ذلك الدليل فكذا هذا " [(٣)].

---

(١) الرازي في المصدر السابق ص ١٥٤ .
(٢) المصدر السابق ص ١٥٤ .
(٣) المصدر السابق ص ١٥٦ .

ويقول الرازي أيضاً: " وأما وجه الرب فهو الرب ولو قال ويبقى الرب لتوهم أن الرب إذا بقي رباً فله في ذلك الزمان مربوب فإذا قال(وجه) أنسى المربوب فحصل القطع بالبقاء للحق، فوصف الوجه يفيد هذه الفائدة " (١).

وأما قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ ﴾ وقوله: ﴿ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ وَجْهِ رَبِّهِ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٠﴾ ﴾ فقد وردت الآية الأولى في عليّ رضي الله عنه والآية الثانية وردت في حق أبي بكر رضي الله عنه، وقد دلت الآيتان على أن كل واحد منهما إنما فعل ما فعل لوجه الله (٢).

فالمراد من الكل رضا الله تعالى، وهكذا القول في تلك الأحاديث (٣).

رأي ابن تيمية:

يثبت ابن تيمية الوجه صفة لله تعالى فينقل عن الأشعري قوله:

" قال أهل السنة وأصحاب الحديث أن الله ليس بجسم.. وأن له وجهاً كما قال: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾ (٤) (٥).

وينقل عن الباقلاني فيقول " وقال القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني وهو أفضل المتكلمين المنتسبين إلى الأشعري ليس فيهم مثله لا قبله ولا بعده.

قال في كتاب الإبانة تصنيفه: فإن قال قائل فما الدليل على أن لله وجهاً قيل له قوله: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾ ﴾ فإن قال: فلِمَ أنكرتم أن يكون وجهه ويده جارحة إن كنتم لا تعقلون وجهاً ويداً إلا جارحة ؟

قلنا: لا يجب هذا كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً إلا جسماً أن نقضى نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وتعالى " (٦).

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ١٥ / ٢٣٧ .
(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١٦ / ٤٦٢ .
(٣) الرازي في أساس التقديس ص ١٥٦ .
(٤) سورة الرحمن: ٢٧ .
(٥) ابن تيمية في الحموية الكبرى ٥ / ٩٢ من مجموع الفتاوى .
(٦) ابن تيمية المصدر السابق ٥ / ٩٨ .

ويرى ابن تيمية أنه " إذا كان مجرد إثبات هذه الصفات من الكمال ومجرد سلبها من النقص وجب ثبوتها لله تعالى لأنه كمال ممكن للموجود ولا نقص فيه بحال بل النقص في عدمه، وكذلك إذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجه والآخر لا يمكنه ذلك إما لامتناع أن يكون له وجه ويدان وإما لامتناع الفعل والإقبال عليه باليدين والوجه كان الأول أكمل، فالوجه واليدان لا يعدان من صفات النقص في شيء مما يوصف بذلك، ووجه كل شيء بحسب ما يضاف إليه وهو ممدوح به لا مذموم كوجه النهار ووجه الثوب ووجه القوم ووجه الرأي وغير ذلك، وليس الوجه المضاف إلى غيره هو نفس المضاف إليه في شيء من موارد الاستعمال سواء قدر الاستعمال حقيقة أو مجازاً "(١).

ويستدل ابن تيمية في الواسطية على إثبات صفة الوجه.. يقول تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾، وقوله: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (٢).

يقول شارحه: " النصوص في إثبات الوجه من الكتاب والسنة لا تحصى كثرة وكلها تنفي تأويل المعطلة الذين يفسرون الوجه بالجهة أو الثواب أو الذات، والذي عليه أهل الحق أن الوجه صفة غير الذات ولا يقتضي

إثباته كونه تعالى مركباً من أعضاء كما يقوله المجسمة بل هو صفة لله سبحانه على ما يليق به فلا يشبه وجهاً ولا يشبهه وجه.

واستدل المعطلة بهاتين الآيتين على أن المراد بالوجه الذات إذ لا خصوص للوجه في البقاء وعدم الهلاك، ونحن نعارض هذا الاستدلال بأنه لو لم يكن لله عز وجل وجه على الحقيقة لما جاز استعمال هذا اللفظ في معنى الذات فإن اللفظ الموضوع لمعنى لا يمكن أن يستعمل في معنى آخر إلا إذا كان المعنى الأصلي ثابتاً للموصوف حتى يمكن للذهن أن ينتقل من الملزوم إلى لازمه " (٣).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٩٠، ٩٢ .

(٢) ابن تيمية في العقيدة الواسطية ص٥٩ بشرح الدكتور هراس، وأيضاً ٣ / ١٣٣ من مجموع الفتاوى .

(٣) الدكتور محمد خليل هراس في شرحه للواسطية ص ٥٩ – ٦٠ .

ويرى ابن القيم أن " وجه الرب جل جلاله حيث ورد في الكتاب والسنة فليس بمجاز بل على حقيقته " (١).

" وأن من تدبر سياق الآيات والأحاديث والآثار التي فيها ذكر وجه الله الأعلى ذي الجلال والإكرام قطع ببطلان قول من حملها على المجاز وأنه الثواب والجزاء لو كان اللفظ صالحاً في ذلك في اللغة فكيف واللفظ لا يصلح لذلك، لغة فمنها قوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وقوله (وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) "(٢).

ويرى ابن القيم " أن الصحيح في قوله (فثم وجه الله) أنه كقوله في سائر الآيات التي ذكر فيها الوجه فإنه قد اطرد مجيئه في القرآن والسنة مضافاً إلى الرب تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع وقوله تعالى:(فثم وجه الله) لا يتعين حمله على القبلة والجهة ولا يمتنع أن يراد به وجه الرب حقيقة فحمله على غير القبلة كنظائره كلها أولى "(٣).

وذلك أنه لو أريد بالوجه في الآية الجهة والقبلة لكان وجه الكلام أن يقال: (فأينما تولوا فثم وجه الله) لأنه إذا كان المراد بالوجه الجهة فهي التي تولي نفسها وإنما يقال ثم كذا إذا كان هناك أمران كقوله تعالى: (وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيراً) فالنعيم والملك ثم لا أنه نفس الظرف، والوجه لو كان المراد به الجهة نفسها لم يكن ظرفاً لنفسه فإن الشيء لا يكون ظرفاً لنفسه فتأمله.

ولهذا عامة أهل الإثبات جعل هذه الآية من آيات الصفات وذكرها مع نصوص الوجه "(٤).

ومن قبل ابن القيم ذهب إلى ذلك ابن خزيمة (ت٣١١هـ) حيث أورد هذه الآية ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ ﴾ على أنها من أدلة إثبات صفة الوجه لله تعالى (٥).

---

(١) ابن القيم في مختصر الصواعق ٢ / ٣٥٠ طبعة دار الندوة بيروت ١٩٨٤ .

(٢) ابن القيم في المصدر السابق ص ٣٥٣ .

(٣) المصدر السابق ٢ / ٣٥٤ .

(٤) المصدر السابق ٢ / ٣٥٨ .

(٥) ابن خزيمة في كتابه التوحيد ١ / ٢٥ .

ومن المحدثين الدكتور أحمد الغامدي في رسالته للدكتوراه يتعصب لهذا الرأي مع أنه كتب يقول " الواقع أن ذلك ليس محل اتفاق بل للسلف في المسألة رأيان أحدهما أن هذه الآية ليست من الآيات التي تثبت صفة الوجه لله تعالى، والآخر يرى أن من الأولى أن نسلك بهذه الآية مسلك بقية الآيات الواردة في الصفات " (١).

ويتابع ابن القيم ويتعصب له ويخالف ابن تيمية وينتهي إلى " أن هذه الآية - فثم وجه الله - من آيات الصفات بها ثبتت صفة الوجه كغيرها سواء بسواء" (٢).

وينسب إلى ابن كثير قوله " ذكر - رحمه الله - أن جميع الآيات الواردة فيها ذكر الوجه لله تعالى إنما هو دليل على ثبوته صفة له " (٣).

رأي الباحث:

أولاً: ابن تيمية يرد على ابن القيم:

ما ذهب إليه ابن القيم من أن قوله تعالى:(فثم وجه الله) من آيات الصفات يثبت بها الوجه صفة لله تعالى وأن ذلك هو الصحيح وأن عامة أهل الإثبات جعل هذه الآية من آيات الصفات.

أقول: هذا الرأي لا يتفق مع السياق القرآني وكأن ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) يرد على تلميذه ابن القيم (ت٧٥١هـ) بقوله: " ليست هذه الآية من آيات الصفات ومن عدها في الصفات فقد غلط وأن المراد بقوله " فثم وجه الله" يعني قبلة الله" (٤).

ويقول ابن تيمية: " إني إنما أسلم أن هذه الآية ليست من آيات الصفات وأن المراد بالوجه هنا القبلة فإن الوجه هو الجهة في لغة العرب يقال قصدت هذا الوجه وسافرت إلى هذا الوجه أي إلى هذه الجهة وهذا كثير مشهور فالوجه هو الجهة وهو الوجه كما في قوله تعالى:(ولكل وجهة هو موليها)، فقوله تعالى: (وجهة هو موليها) كقوله (فأينما تولوا فثم وجه الله) كلتا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان وكلاهما في شأن القبلة والوجه والجهة هو الذي ذكر في

---

(١) د/ أحمد الغامدي في رسالته البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٣٧ .
(٢) المصدر السابق ص ٢٤١ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٣٦ .
(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ١٩٣ .

الآيتين: أنا نوليه: نستقبله والسياق يدل عليه لأنه قال (أينما تولوا) وأين من الظروف وتولوا أي تستقبلوا فالمعنى أي موضع استقبلتموه فهنالك وجه الله فقد جعل وجه الله في المكان الذي نستقبله، هذا بعد قوله (ولله المشرق والمغرب) وهي الجهات كلها كما في الآية الأخرى (قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) فأخبر أن الجهات له فدل على أن الإضافة إضافة تخصيص وتشريف كأنه قال جهة الله وقبلة الله " (١).

وقد ذهب إلى ذلك من قبل ابن تيمية الإمام الطبري (ت٣١٠هـ) فقد روى بسنده عن قتادة في قوله تعالى:(فأينما تولوا فثم وجه الله) قال هي القبلة. وروى أيضاً بسنده عن مجاهد قال: قبلة الله فأينما كنت من شرق أو غرب فاستقبلها " (٢).

وهو نفس ما ذهب إليه أيضاً الرازي حيث يقول " (فثم وجه الله) مع أنه لا يجوز عليه المكان فلابد من تأويله بأن المراد فثم قبلته " (٣).

وهكذا نرى أن ما ذهب إليه الرازي في تأويل هذه الآية هو نفسه الذي ذهب إليه الطبري وابن تيمية حتى أن ما انتهى إليه ابن تيمية من " أن إضافة تخصيص وتشريف كأنه قال جهة الله وقبلة الله " (٤).

سبقه إليه الرازي بقوله: " إن إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد على سبيل التشريف " (٥).

ثانياً: ابن تيمية يرد على بعض أتباعه:

من الخطأ الاعتقاد بأن دلالة اللفظ على بعض الصفات في موضع يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد.

---

(١) المصدر السابق ٦ / ١٦، ١٧ .

(٢) الطبري في تفسيره جامع البيان ١ / ٥٠٥ .

(٣) الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ٤ / ٣٦٥ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١٧ .

(٥) الرازي في مفاتيح الغيب ٤ / ٣٦٥ .

ولقد كان هذا هو اعتقاد أتباع ابن تيمية قديماً وحديثاً وأذكر من المحدثين ما نسبه الدكتور أحمد الغامدي إلى ابن كثير حيث يقول: " ذكر – أي ابن كثير رحمه الله – أن جميع الآيات الوارد فيها ذكر الوجه لله تعالى إنما هو دليل على ثبوته صفة له " (١).

وقد أخطأ الدكتور الغامدي في هذا النقل عن ابن كثير ونسب إليه ما لم يقله بل إن ابن كثير في تفسيره للآيتين اللتين هما عمدة من أثبت الوجه صفة لله تعالى وهما قوله تعالى:(كل شيء هالك إلا وجهه) وقوله (ويبقى وجه ربك) لا يخرج عما قاله من قبله الرازي.

يقول ابن كثير: " قوله (كل شيء هالك إلا وجهه) إخبار بأنه الدائم الباقي الحي القيوم الذي تموت الخلائق ولا يموت كما قال تعالى:(كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) فعبر بالوجه عن الذات، وهكذا قوله ههنا (كل شيء هالك إلا وجهه) أي إلا إياه.

وقد ثبت في الصحيح من طريق أبي سلمة عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " أصدق كلمة قالها الشاعر لبيد: ألا كل شيء ما خلا الله باطل ".

وقال مجاهد والثوري في قوله (كل شيء هالك إلا وجهه) أي إلا ما أريد به وجهه. وحكاه البخاري في صحيحه كالمقرر له، قال ابن جرير ويستشهد من قال ذلك بقول الشاعر:

استغفر الله ذنباً لست محصيه ... رب العباد إليه الوجه والعمل

وهذا القول لا ينافي القول الأول فإن هذا إخبار عن كل الأعمال بأنها باطلة إلا ما أريد به وجه الله تعالى من الأعمال الصالحة المطابقة للشريعة.

والقول الأول مقتضاه أن كل الذوات فانية وزائلة إلا ذاته تعالى وتقدس فإنه الأول والآخر الذي هو قبل كل شيء وبعد كل شيء " (٢).

فلم يشر ابن كثير من قريب أو بعيد إلى أن جميع الآيات الوارد فيها ذكر الوجه لله تعالى إنما هو دليل على ثبوته صفة له.

---

(١) الدكتور أحمد الغامدي في رسالته البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٣٦ .

(٢) ابن كثير في تفسيره ٣ / ٤٠٣ .

وقد تتبعت جميع الآيات التي ورد فيها ذكر الوجه في تفسير ابن كثير [(١)] فلم أجده ذكر هذه العبارة لا بالمنطوق ولا بالمفهوم.

مما يجعلني أرى أن الدكتور الغامدي لم يكن دقيقاً عندما نسب إلى ابن كثير ما لم يقله فأخطأ في النقل عن ابن كثير، والذي دفعه إلى ذلك إنما هو التعصب للمذهب الذي زين له أن يقول ما قاله " سداً لذريعة التأويل الذي جنى جناية عظمى على العقيدة الإسلامية "[(٢)] على حد تعبيره.

ولا شك أن هذا التعميم خطأ جسيم كان أول من حاربه وهاجم أصحابه هو ابن تيمية نفسه حيث رفض أن تكون دلالة اللفظ على بعض الصفات في موضع يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث قال رحمه الله " كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نص عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ – حيث ورد – دالاً على الصفة وظاهراً فيها. ثم يقول: النافي وهناك لم تدل على صفة فلا تدل هنا. وقد يقول بعض المثبتة: دلت هنا على الصفة فتكون دالة هناك بل لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله تعالى – إضافة صفة – من آيات الصفات كقوله تعالى:(فرطت في جنب الله)، وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية، وهذا موجود في أمر المخلوقين يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات.

فمن تدبر ما ورد في باب أسماء الله وصفاته وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله أو بعض صفات ذاته لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافي بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرائن والدلالات فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب وطرد الدليل ونقضه فهو نافع في كل

(١) انظر تفسير ابن كثير ١ / ١٥٧ – ١٦٠، ٢ / ١٣٤، ١٣٦، ٣ / ٨٠، ٨١، ٤٠٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤ / ٢٧٢، ٢٧٣، ٤ / ٤٥٤، ٤٥٥، ٥٢٠، ٥٢١ .

(٢) الدكتور أحمد الغامدي في الإمام البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٣٧ .

علم خبري أو إنشائي وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة وفي سائر أدلة الخلق "(١).

ثالثاً: يتفق الرازي وابن تيمية على أنه لا يمكن أن يكون المراد بالوجه في الآيات والأخبار هو الوجه بمعنى العضو والجارحة:

وعند هذا الحد يكون الاتفاق على التأويل واضحاً بين الرازي وابن تيمية بل إن المراد بالوجه في قوله تعالى:(كل شيء هالك إلا وجهه) يتفق عليه الرازي وابن تيمية.

فيقول ابن تيمية: " تفسير الآية بما هو منقول ومأثور عن من قاله من السلف والمفسرين من أن المعنى كل شيء هالك إلا ما أريد به وجهه فإنه ذكر ذلك بعد نهيه عن الإشراك وأن يدعو معه إلهاً آخر.

وقوله (لا إله إلا هو) يقتضي أظهر الوجهين وهو أن كل شيء هالك إلا ما كان لوجهه من الإيمان والأعمال وغيرهما روي عن أبي العالية قال إلا ما أريد به وجهه وعن جعفر الصادق إلا دينه ومعناهما واحد.

وقد روي عن عبادة بن الصامت قال: يجاء بالدنيا يوم القيامة فيقال: ميزوا ما كان لله منها قال فيماز ما كان لله منها ثم يؤمر بسائرها فيلقى في النار.

وعن مجاهد – (كل شيء هالك إلا وجهه) – قال إلا هو. وعن الضحاك كل شيء هالك إلا الله " (٢).

وأثر الطبري هنا ظاهر وواضح فقد نقل ابن تيمية هذا التفسير عن الطبري حيث يقول الطبري: " في قوله (كل شيء هالك إلا وجهه) اختلف في معنى(إلا وجهه) فقال بعضهم: معناه كل شيء هالك إلا هو، وقال آخرون: معنى ذلك إلا ما أريد به وجهه " (٣).

وينقل ابن كثير نفس هذا التفسير عن الطبري بحروفه وبشواهده (٤).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١٤، ١٥، ١٨ .

(٢) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية١ / ٥٨٠، ٥٨١ طبعة مؤسسة قرطبة بدون تاريخ .

(٣) الطبري في تفسيره جامع البيان ٢ / ٨٢ .

(٤) انظر ابن كثير في تفسيره ٣ / ٤٠٣ .

والرازي في تأويله لهذه الآية وغيرها لم يخرج عما قاله الطبري وابن تيمية وابن كثير، بل إن تأويل الرازي لبقية الآيات التي ذكر فيها الوجه لم يخرج عما ذهب إليه الطبري، ففي قوله تعالى: ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾(١) يقول الطبري: "يلتمسون بذلك القربة إلى الله والدنو من رضاه "(٢).

وفي قوله تعالى: ﴿وَٱصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ﴾(٣) يقول الطبري " يريدون بفعلهم ذلك وجهه لا يريدون به عرضاً من عرض الدنيا "(٤).

وفي قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ ٱللَّهِ ﴾(٥) يقول الطبري: " أثنى الله على هؤلاء الأبرار بإطعامهم هؤلاء تقرباً بذلك إلى الله وطلب رضاه "(٦).

والرازي في تفسيره يتفق مع ما ذكره الطبري وابن كثير فيقول في قوله تعالى:(كل شيء هالك إلا وجهه) يقول " لفظ الوجه قد يجعل كناية عن الذات تارة وعن الرضى أخرى "(٧).

وهذه العبارة على اختصارها جمعت كل ما ذكره الطبري وابن كثير في هذه الآية بما لا يخرج عن نفس ما قالاه وهكذا في بقية الآيات فيقول في قوله تعالى:في سورة الأنعام (يريدون وجهه) " الوجه كناية عن المحبة وطلب الرضا "(٨).

وفي قوله تعالى:(إنما نطعمكم لوجه الله) وقوله تعالى:(إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى) يقول الرازي: " المراد من الكل رضا الله تعالى "(٩).

---

(١) سورة الأنعام: ٥٢ .
(٢) الطبري في تفسيره جامع البيان ٧ / ٢٠٦ .
(٣) سورة الكهف: ٢٨ .
(٤) الطبري في المصدر السابق ١٥ / ١٥٤ .
(٥) سورة الإنسان آية: ٩ .
(٦) الطبري في جامع البيان ٢٩ / ١٣٠ .
(٧) الرازي في أساس التقديس ص ١٥٥ .
(٨) الرازي في مفاتيح الغيب ١١ / ٣٢٥ .
(٩) الرازي في أساس التقديس ص ١٥٦، وأيضاً في مفاتيح الغيب ٣١ / ٦٥ .

رابعاً: إن تأويل الرازي للآيات التي ورد فيها ذكر الوجه كان متفقاً مع اتجاه السلف أنفسهم كما صور رأيهم ابن جرير الطبري وابن كثير وابن تيمية كما بينت ذلك فيما نقلته عنهم منذ قليل.

وأضيف هنا أن هذا الاتجاه اتجه إليه المحدثين أيضاً من المفسرين، فقد ذهب الشيخ محمد رشيد رضا في قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [(١)]، قال: أي مكان تستقبلونه في صلاتكم فهناك وجه القبلة التي أمر الله بأن يتوجه إليها ووجه الأستاذ الإمام – أي الشيخ محمد عبده – هذا بقوله " إن من شأن العابد أن يستقبل وجه المعبود، ولما كان سبحانه منزهاً عن المادة والجهة واستقباله بهذا المعنى مستحيلاً شرع للناس مكاناً مخصوصاً يستقبلونه في عبادتهم إياه وجعل استقبال ذلك المكان كاستقبال وجهه تعالى " [(٢)].

وبذلك يمكن أن نقول: إن التأويل الذي اتخذه الرازي منهجاً لم يخرجه من السنة ولم يوقعه في البدعة والضلالة. كيف، وقد كان ما ذهب إليه هو نفس ما قاله ابن جرير الطبري وابن كثير وابن تيمية نفسه ؟

ثالثاً: صفة العين

رأي الرازي:

يقول الرازي: أن المثبتين لهذه الصفة يحتجون على إثباتها بقوله تعالى:لنوح عليه السلام ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾[(٣)] ولموسى عليه السلام ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ ﴿٣٩﴾﴾[(٤)] ولمحمد صلى الله عليه وسلم : ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [(٥)].

وأما الأخبار فعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قام رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس فأثنى على الله بما هو أهله ثم ذكر الدجال فقال: " إنه أعور وإن الله ليس بأعور".

(١) سورة البقرة: ١١٥ .

(٢) الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ١ / ٣٥٧، ٣٥٨ .

(٣) سورة هود: ٢٧ .

(٤) سورة طه: ٣٩ .

(٥) سورة الطور: ٤٨ .

وعن ابن عباس رضي الله عنه أنه ذكر الدجال عند النبي صلى الله عليه وسلم فقال: " إن الله لا يخفى عليكم أنه ليس بأعور – وأشار بيده

إلى عينيه – وأن المسيخ الدجال أعور عينه اليمنى كأن عينه عنبة طافية " ثم قال هذا حديث اتفق الشيخان على صحته [١].

ويرى الرازي أن هذا الحديث مشكل ويستبعد الرازي أن يصدر من النبي صلى الله عليه وسلم إشارة إلى عينه ليظهر الفرق بين الله تعالى وبين الدجال بكونه أعور وأن الله ليس بأعور[٢].

أما النصوص القرآنية فيرى الرازي أنه لا يمكن إجراؤها على ظاهرها وأنه لابد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية والحراسة [٣].

فقوله تعالى: ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [٤] يقول الرازي: " أي بحفظنا وكلئنا كأن معه من الله حافظاً يكلؤه بعينه لئلا يتعرض له ولا يفسد عليه مفسد عمله " [٥].

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ [٦] يقول الرازي: " فإنك محفوظ أو فإنك بمرأى منا نراك "[٧].

وفي قوله تعالى: ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا ﴾ [٨] يقول الرازي " أي بمرأى منا أو بحفظنا "[٩].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء باب واذكر في الكتاب مريم وفي كتاب الفتن باب ذكر الدجال وفي كتاب التوحيد باب قوله تعالى:(ولتصنع على عيني) وفي صحيح مسلم في كتاب الفتن باب ذكر الدجال وصفته وما معه وفي كتاب الإيمان باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص ١٥٨ .

(٣) الرازي المصدر السابق ص ١٥٧ .

(٤) سورة هود: ٣٧ .

(٥) الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ٢٢ / ٣٦٧ .

(٦) سورة الطور: ٤٨ .

(٧) مفاتيح الغيب ٢٨ / ٦١١، ٦١٢ .

(٨) سورة القمر: ١٤ .

(٩) الرازي: مفاتيح الغيب ٢٩ / ٧٢ .

رأي ابن تيمية:

يثبت ابن تيمية لله سبحانه وتعالى عيناً ويستدل بقوله تعالى: ﴿ وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾[1]، وقوله: ﴿ وَحَمَلۡنَٰهُ عَلَىٰ ذَاتِ أَلۡوَٰحٖ وَدُسُرٖ ۝١٣ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ ۝١٤ ﴾. [2].

وقوله: ﴿ وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ ۝٣٩ ﴾ [3] [4].

يقول شارحه: " في هذه الآيات الثلاث يثبت الله سبحانه لنفسه عيناً يرى بها جميع المرئيات وهي صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به فلا يقتضي إثباتها كونها جارحة مركبة من شحم وعصب وغيرهما وتفسير المعطلة لها بالرؤية أو بالحفظ والرعاية نفي وتعطيل "[5].

وينقل ابن تيمية عن الأشعري في المقاولات إثبات عينين لله تعالى بقوله: " وأن له عينين بلا كيف كما قال **(تجري بأعيننا).** وينقل عنه أيضاً ما قاله في الإبانة: وأن له عينين بلا كيف كما قال تجري بأعيننا " [6].

وابن تيمية عندما ينقل ذلك ينقله لأنه على حد تعبيره " مذهب السلف في هذا الباب"[7].

ويتابع ابن القيم شيخه فيرى أن السلف يثبتون لله تعالى عينين فيقول: " وقد استدل السلف على إثبات العينين له تعالى بقوله (تجري بأعيننا) ومن صرح بذلك إثباتاً واستدلالاً أبو الحسن الأشعري في كتبه كلها فقال في كتاب المقالات والإبانة وهذا لفظه فيها " وأن له عينين بلا كيف كما قال تعالى:(تجري بأعيننا) فهذا الأشعري وغيره لم يفهموا من الأعين أعيناً كثيرة " [8].

---

(١) سورة الطور: ٤٨ .

(٢) سورة القمر: ١٤ .

(٣)سورة طه: ٣٩ .

(٤) ابن تيمية في العقيدة الواسطية ٣ / ١٣٣ من مجموع الفتاوى .

(٥) الشيخ محمد خليل هراس في شرحه للعقيدة الواسطية ص ٦٢ .

(٦) ابن تيمية في الحموية ٥ / ٩٣، ٩٤ .

(٧) المصدر السابق ٥ / ١٠١ .

(٨) ابن القيم: مختصر الصواعق ١ / ٢٤، ٢٥ .

ومن قبل ابن القيم (ت٧٥١هـ) وابن تيمية (ت٧٢٨هـ) ذهب إلى ذلك أيضاً ابن خزيمة (ت٣١١هـ) فأثبت لله عينين.. يقول ابن خزيمة " بين النبي صلى الله عليه وسلم أن لله عينين فكان بيانه موافقاً لبيان محكم التنزيل الذي هو مسطور بين الدفتين مقروء في المحاريب والكتاتيب " (١).

ومع ذلك لا نجد عند ابن خزيمة نصاً من قرآن أو سنة يثبت لله عينين بل إن ابن خزيمة نفسه عنون لهذا الباب بقوله " باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا " وبعد أن يذكر الآيات التي ورد فيها ذكر العين يقول: " فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبت الخالق لنفسه من العين وغير مؤمن من ينفي عن الله تبارك وتعالى ما قد ثبت في محكم تنزيله " (٢).

وقد سار على هذا النهج صاحب الكواشف الجلية فقال في كل آية " إثبات العينين لله " (٣).

وقد قال بذلك أيضاً بعض المحدثين فقال " وممن ذهب إلى أن الله سبحانه يوصف بأن له عينين بلا كيف الإمام ابن خزيمة وأبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ولم يخرج المثبتون لذلك عما ورد به الشرع صراحة" (٤).

وقد تعقبته فلم أجده يذكر نصاً ورد به الشرع صراحة – كما يقول – يثبت لله عينين – وكل ما ذكره هو ما قاله الطبري في تفسيره لآية سورة هود(واصنع الفلك بأعيننا) قال: " بعين الله تبارك وتعالى.. وهذا التفسير عن ابن عباس ذكره الطبري في تفسيره ورواه عن قتادة أيضاً وذهب إلى اختياره والقول به " (٥).

بل إن البيهقي يتابع الطبري فيثبت لله تعالى العين ولا يثبت عينين، وقد لخص رأيه الدكتور الغامدي نفسه فقال " ويظهر من اقتصار البيهقي – رحمه الله- على الألفاظ الواردة في الآيات

---

(١) ابن خزيمة في كتابه التوحيد ص ٤٢، ١ / ٩٧ .

(٢) ابن خزيمة: التوحيد ص ٤٢ .

(٣) الشيخ عبد العزيز المحمد السلمان: الكواشف الجلية ص ١٤٨، ١٤٩، ١٥٠ .

(٤) د / الغامدي في رسالته للدكتوراه البيهقي وموقفه من الإلهيات ص٢٤٤، ٢٤٥ .

(٥) المصدر السابق ص ٢٤٢ .

من ذكر عين واحدة أو أعين وجمعه بين لفظي الإفراد والجمع بأن المراد صفة واحدة والجمع على معنى التعظيم.

وقوله عن حديث الدجال أن المقصود منه نفي نقص العور عن الله سبحانه وإثبات العين له صفة بمعنى أن الإثبات لعين واحدة ونفي النقص عنها لا يثبت غيرها فيظهر من ذلك كله أنه لا يثبت عينين لله تبارك وتعالى بحجة أن ذلك لم يرد.

وهي حجة سكت عن ذكرها إلا أن كلامه يدل عليها، إلا أن السلف يخالفونه في ذلك حيث يرون أن الأحاديث الواردة في صفة الدجال تؤكد إثبات عينين لله تعالى فيقول الدارمي عثمان بن سعيد العور عند الناس ضد البصر والأعور عندهم ضد البصير بالعينين.

ويقول أيضاً: " ففي تأويل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن الله ليس بأعور " بيان أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور "[١].

ويبدو أن تمسكه بإثبات عينين لله تعالى جعله يرى أن من يوافق رأيه ورأي شيوخه هو الممثل للسلف حتى لو كان ما قاله لم يرد به نص، وأن من يخالفه فقد خالف السلف حتى لو كان متمسكاً بما ورد به نص كالطبري والبيهقي.

ولا شك أن التعصب للمذهب هو الذي يخرج صاحبه عن حد المعقول والمقبول.

رأي الباحث:

أولا: ما ذهب إليه ابن القيم من أن السلف يثبتون لله عينين بقوله: (تجري بأعيننا) استند فيه إلى ما ذكره الأشعري في المقالات حيث قال الأشعري " وأنه له عينين بلا كيف كما قال (تجري بأعيننا) "[٢].

وأرى: أن ابن القيم أخطأ عندما قال إن " الأشعري ذكر ذلك في كتبه كلها ".

وقد وقع في نفس الخطأ شيخه ابن تيمية: فقد أخطأ في النقل عن الأشعري عندما نقل عنه أنه يثبت – في الإبانة – عينين لله تعالى.

---

(١) د / الغامدي البيهقي وموقفه من الإلهيات ص ٢٤٤ .

(٢) الأشعري في مقالات الإسلاميين ١ / ٣٤٥ .

وأرى أن الأشعري لم يقل ذلك في الإبانة ونص ما قاله هو:

" قال عز وجل: ﴿ تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا ﴾ [(١)]، وقال: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا ﴾[(٢)]، فأخبر عز وجل أن له عيناً بلا كيف ولا حد " [(٣)].

وهذا هو الثابت في الكتب التي جمعت أقوال السلف مثل تفسير الطبري، فالطبري عند تفسيره لهذه الآية (واصنع الله بأعيننا ووحينا) قال " قوله " بأعيننا " يقول بعين الله ووحيه، ويروي بسنده عن ابن عباس قال" واصنع الفلك بأعيننا ووحينا " قال بعين الله وقتادة بعين الله ووحيه " [(٤)].

أما الآية الأخرى التي ذكرها ابن القيم وقال عنها " إن السلف يثبتون لله عينين بقوله (تجري بأعيننا) " [(٥)]. فلم أجد أحداً من المفسرين الذين ينقلون عن السلف ذكر ذلك إطلاقاً، بل لم نجد من أثبت بهذه الآية لله عيناً كما أثبت بالآية الأخرى.

فنجد الطبري عند تفسيره لهذه الآية يقول: " " تجري بأعيننا " يقول جل ثناؤه تجري السفينة التي حملنا نوحاً فيها بمرأى منا ومنظر، ويروى عن سفيان قوله " تجري بأعيننا " يقول بأمرنا"[(٦)].

ويلخص ابن كثير ذلك كله بعبارة واضحة فيقول: " قوله " تجري بأعيننا " أي بأمرنا بمرأى منا وتحت حفظنا وكلاءتنا " [(٧)].

وهكذا نرى أنه لم يرد من طريق صحيح ولا سقيم عن السلف نص يثبت لله عينين اللّهم إلا ما قاله ابن خزيمة ونصه " بين النبي صلى الله عليه وسلم أن لله عينين فكان بيانه موافقاً لبيان محكم التنزيل " [(٨)].

---

(١) سورة القمر: ١٤ .
(٢) سورة هود: ٣٧ .
(٣) الأشعري: الإبانة ص ٤٠ .
(٤) الطبري في تفسيره جامع البيان ١٢ / ٢٠ .
(٥) ابن القيم: مختصر الصواعق ١ / ٢٤ .
(٦) الطبري في تفسيره ٢٧ / ٥٥، ٥٦ .
(٧) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٦٤ .
(٨) ابن خزيمة في كتابه التوحيد ص ٤٢، ١ / ٩٧ .

ومع ذلك لم يستطع ابن خزيمة نفسه أن يدلل على قوله هذا فتراجع عنه وقال في نفس الصفحة وبعد أن ذكر الآيات التي ورد فيها ذكر العين قال: " فواجب على كل مؤمن أن يثبت لخالقه وبارئه ما أثبته الخالق لنفسه من العين " (١)، ولم يقل العينين وبذلك كان موافقاً لما نص عليه الطبري.

وأرى أنه إذا ثبت بطلان ما ذهب إليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم فإنه يثبت بذلك أيضاً بطلان قول من تابعهما من المعاصرين.

ثانياً: البيهقي كان أقرب إلى مذهب السلف من ابن تيمية وتلميذه ابن القيم حيث وقف عند النص ولم يثبت إلا ما أثبته الله لنفسه.

فقال بعد أن ذكر الآيات التي ورد فيها ذكر العين وحديث الدجال قال: " ومن أصحابنا – أي الأشاعرة – من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤية وقال قوله " ولتصنع على عيني " معناه بمرأى مني. وقوله " فإنك بأعيننا " أي بمرأى منا، وكذلك قوله " تجري بأعيننا " وقد يكون ذلك من صفات الذات وتكون صفة واحدة والجمع فيها على معنى التعظيم.

ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة، وزعم أنها من صفات الفعل والجمع فيها شائع والله أعلم.

ومن قال بأحد هذين زعم أن المراد بالخبر نفى نقص العور عن الله سبحانه وتعالى وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص " (٢).

ثم ينتهي البيهقي إلى الرأي الذي يرجحه فيقول: " والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة إثبات العين له صفة لا من حيث الحدقة أولى وبالله التوفيق " (٣). وهذا هو نفس ما ذهب إليه الطبري عند تفسيره لآية سورة هود كما نقلته عنه منذ قليل.

---

(١) ابن خزيمة: التوحيد ص ٤٢ .

(٢) البيهقي في كتابه الأسماء والصفات ص ٣١٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٣١٣ .

ثالثاً: ما ذكره الرازي عن حديث الدجال وأنه " ضعيف من حيث المعنى " (١) غير مقنع ولا نوافقه على ذلك لوروده في أصح كتاب بعد كتاب الله – صحيح البخاري.

وأرى أن الرازي كان يمكنه أن يقول كما قال البيهقي أن المراد بهذا الحديث نفى نقص العور عن الله سبحانه وتعالى وأنه لا يجوز عليه ما يجوز على المخلوقين من الآفات والنقائص.

رابعاً: ما ذكره الرازي من أن النصوص القرآنية لا يمكن إجراؤها على ظاهرها وأنه لابد من المصير إلى التأويل وذلك هو أن تحمل هذه الألفاظ على شدة العناية أو الحفظ والكلاءة أو الرؤية " بمرأى منا ".

أقول: لم يخرج الرازي بهذا الرأي عما قاله السلف أنفسهم كما عبر عن رأيهم الإمام الطبري وابن كثير.

وذلك أن لفظ العين ورد في القرآن في خمس آيات، الآية الأولى منها وردت في سورة هود قوله تعالى(واصنع الفلك بأعيننا) وهي الآية الوحيدة التي قال فيها الطبري" بأعيننا " أي بعين الله، وروى ذلك عن ابن عباس وقتادة (٢).

ولم يكن هذا هو الرأي الوحيد للطبري بل كان له رأي آخر يختلف عن ذلك تماماً في نفس الآية ولكن في سورة أخرى ﴿ٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا﴾ (٣).

يقول الطبري " بأعيننا " يقول: بمرأى منا ومنظر " (٤).

وهو نص عبارة ابن كثير عند تفسيره لنفس الآية في سورة هود، يقول ابن كثير: " واصنع الفلك بأعيننا " أي بمرأى منا (٥). وهو نفس ما قاله الرازي (٦).

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص ١٥٩ .
(٢) انظر تفسير الطبري ١٢ / ٢٠ .
(٣) سورة المؤمنون: ٢٧ .
(٤) الطبري في تفسيره ١٨ / ١٢ .
(٥) ابن كثير في تفسيره ٢ / ٤٤٤ .
(٦) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٢ / ٣٦٧ .

أما قوله تعالى:(ولتصنع على عيني) فيقول الطبري " عنى بقوله " على عيني " بمرأى مني ومحبة. ويروي بسنده عن ابن زيد في قوله (ولتصنع على عيني) قال: اجعله في بيت الملك ينعم عليه ويترف غذاؤه عندهم غذاء الملك فتلك الصنعة " (١).

ونفس هذا التفسير ينقله ابن كثير بحروفه فيقول: " ولتصنع على عيني " بحيث أرى وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم يعني اجعله في بيت الملك ينعم ويترف وغذاؤه عندهم غذاء الملك فتلك الصنعة " (٢).

وفي قوله تعالى: ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ (٣) يقول الطبري: " يقول جل ثناؤه فإنك بمرأى منا نراك ونرى عملك ونحن نحوطك ونحفظك فلا يصل إليك من أرادك بسوء من المشركين " (٤).

ويقول ابن كثير: " (فإنك بأعيننا) فإنك بمرأى منا وتحت كلاءتنا والله يعصمك من الناس" (٥). وهي نفس عبارة الرازي (فإنك بأعيننا) فإنك محفوظ بأعيننا أو (فاصبر فإنك بمرأى منا) (٦).

وفي قوله تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ (٧) يقول الطبري: " تجري السفينة التي حملنا نوح فيها بمرأى منا ومنظر. ويروي الطبري بسنده عن سفيان (بأعيننا) يقول بأمرنا "(٨).

ويقول ابن كثير " (وتجري بأعيننا) أي بأمرنا بمرأى منا وتحت حفظنا وكلاءتنا "(٩).

وهو نفس المعنى الذي ذهب إليه الرازي حيث يقول: " (بأعيننا) أي بمرأى منا أو بحفظنا لأن العين آلة ذلك فتستعمل فيه " (١٠).

---

(١) الطبري في تفسيره ١٦ / ١٠٧ .
(٢) ابن كثير في تفسيره ٣ / ١٤٧، ١٤٨ .
(٣) سورة الطور: ٤٨ .
(٤) الطبري في تفسيره ٢٧ / ٢٢ .
(٥) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٢٤٥ .
(٦) الرازي في تفسيره ٢٨ / ٦١١، ٦١٢ .
(٧) سورة القمر: ١٤ .
(٨) الطبري في تفسيره ٢٧ / ٥٥، ٥٦ .
(٩) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٢٦٤ .
(١٠) الرازي في تفسيره ٢٩ / ٧٢ .

وقد أيد هذا المعنى ولم يقل بغيره الشيخ محمد رشيد رضا وقال: " هذا التفسير هو الظاهر بل المتبادر من هذا التعبير "[(١)].

وأخيــراً:

أرى: أن تأويل الرازي للآيات التي ورد فيها ذكر العين كان متفقاً مع ما ذهب إليه السلف أنفسهم كما صور رأيهم ابن جرير الطبري وابن كثير كما أثبت ذلك فيما نقلته عنهما، بل إن ما ورد في تفسير الطبري لم يثبت فيه العين لله إلا في آية واحدة فقط من خمس آيات ورد فيها ذكر العين أما الآيات الأربعة الأخرى فكان تفسيره لها هو نفس تفسير الرازي.

أما ابن كثير فكان في تفسيره لجميع الآيات التي ورد فيها ذكر العين متفقاً تماماً مع ما ذهب إليه الرازي.

أما حديث الدجال الذي أثبت به ابن خزيمة (ت٣١١هـ) عينين لله تعالى فقول بالرأي لا دليل له عليه وليس له في هذا الرأي سلف مما يجعلني أرى أن موقف الرازي كان أسلم من موقف ابن خزيمة لأن الاتجاه العام للسلف أنهم يثبتون ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله كما بين ذلك ابن تيمية وتلميذه ابن القيم في أكثر من مكان وأكثر من مناسبة وإن كان ابن تيمية وابن القيم قد خالفا منهجهما بإثبات عينين لله تعالى مما يجعلني أقول مع ابن حزم " لا يجوز لأحد أن يصف الله عز وجل بأن له عينين لأن النص لم يأت بذلك "[(٢)].

وإذن:

فما ذهب إليه الرازي ليس فيه بدعة ولا ضلالة ولا هو من التأويلات الفاسدة، وكيف ؟ وهو نفس ما ذهب إليه الطبري (ت٣١٠هـ) وابن كثير(ت٧٧٤هـ) ومن المحدثين المناصرين لابن تيمية وابن القيم الشيخ محمد رشيد رضا (ت١٣٥٤هـ).

وأقل ما يقال هنا أن ما ذهب إليه الرازي صحيح، ولا يقلل هذا من قيمة مذهب السلف – التفويض – فإن ما نحاول إثباته هو أن مذهب السلف والخلف صحيحان والفضل الزائد للسلف رحمهم الله ورضي عنهم.

---

(١) الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ١٢ / ٦٢ .

(٢) ابن حزم في الفصل ٣ / ١٢٧، ١٢٨ طبعة السلام العالمية بالقاهرة بدون تاريخ .

رابعا: صفة الساق

رأي الرازي:

يذكر الرازي أدلة من أثبت الساق صفة لله تعالى بقوله: " احتجوا على الساق بالقرآن والخبر أما القرآن فقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى ٱلسُّجُودِ ﴾ (١).

وأما الخبر فقد روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول " يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد له فيعود ظهره طبقاً " واحداً (٢).

يقول الرازي: " واعلم أنه لا حجة للقوم في هذه الآية وفي هذا الخبر، ويدل عليه وجوه:

الأول: أنه ليس في الآية أن الله تعالى يكشف عن ساقه بل قال يكشف عن ساق، يكشف بلفظ ما لم يسم فاعله.

الثاني: أن إثبات الساق الواحد للحيوان نقص وتعالى الله عنه.

الثالث: أن الكشف عن الساق إنما يكون عند الاحتراز عن تلوث الثوب بشيء محذور وجل إله العالم عنه، بل نقول المراد بالساق شدة أهوال القيامة يقال قامت الحرب على ساقها أي شدتها فقوله (يكشف عن ساق) أي عن شدة القيامة وعن أهوالها وأنواع عذابها وأضافه إلى نفسه لأنها شدة لا يقدر عليها إلا الله " (٣).

ويؤكد الرازي هذا المعنى في تفسيره فيرى أن المراد باليوم يوم القيامة وأن هذا هو الذي عليه الجمهور ويفسر الساق بالشدة ويروى عن ابن عباس أنه سئل عن هذه الآية فقال: " إذا خفي عليكم شيء من القرآن فابتغوه في الشعر فإنه ديوان العرب أما سمعتم قول الشاعر:

سن لنا قومك ضرب الأعناق   وقامت الحرب بنا على ساق

---

(١) سورة القلم: ٤٢ .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب التفسير في باب تفسير سورة القلم باب يوم يكشف عن ساق بزيادة لفظ (واحداً) في آخر الحديث أي فيعود ظهره طبقاً واحداً .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ١٨٢ – ١٨٣ .

ثم قال وهو كرب وشدة، وروى مجاهد عنه هو أشد ساعة في القيامة.

ثم ينقل الرازي عن ابن قتيبة قوله: " وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى الجد فيه شمر عن ساقه فاستعير الساق في موضع الشدة" (١).

ثم يقول الرازي: " واعلم أن هذا اعتراف من أهل اللغة بأن استعمال الساق في الشدة مجاز، وأجمع العلماء على أنه لا يجوز صرف الكلام إلى المجاز إلا بعد تعذر حمله على الحقيقة فإذا أقمنا الدلائل القاطعة على أنه تعالى يستحيل أن يكون جسماً فحينئذ يجب صرف اللفظ إلى المجاز "(٢).

رأي ابن تيمية:

عند كلام ابن تيمية عن " رؤية النساء ربهن في الآخرة " يستدل بما ورد في الصحيحين (٣) وفيه ".. أن ربهم يأتيهم فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك لا نشرك بالله شيئاً مرتين أو ثلاثاً حتى أن بعضهم ليكاد أن ينقلب فيقول هل بينكم وبينه آية فتعرفونه بها فيقولون نعم، فيكشف عن ساق ولا يبقى من كان يسجد لله من تلقاء نفسه إلا أذن الله له بالسجود ولا يبقى من كان يسجد اتقاء ورياء إلا جعل الله ظهره طبقة واحدة كلما أراد أن يسجد خر على قفاه.. "(٤).

وفي رسالة ابن تيمية لأهل البحرين في رؤية الكفار ربهم يذكر حديث عبد الله بن مسعود وفيه".. . فيقال فبم تعرفون ربكم إذا رأيتموه قالوا بيننا وبينه علامة إن رأيناه عرفناه قيل وما هي قال يكشف عن ساق ".

ويذكر أيضاً ما ورد في الصحيحين من حديث زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد الخدري وفيه " هل بينكم وبينه آية تعرفونه بها ؟ فيقولون نعم فيكشف عن ساق " (٥).

---

(١) ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن بتحقيق السيد صقر ص ١٠٣ .

(٢) انظر الرازي في مفاتيح الغيب ٣٠ / ٦٧٠، ٦٧١ .

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب رؤية الله سبحانه في الآخرة في حديث طويل عن أبي سعيد الخدري . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٣ / ٢٥ وما بعدها طبع الريان بدون تاريخ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٤٣١، ٤٣٢ .

(٥) المصدر السابق ٦ / ٤٩٣ – ٤٩٥ .

وهدف ابن تيمية من ذكر هذه الأحاديث إنما هو إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة ولم يشر ابن تيمية من قريب أو بعيد إلى إثبات الساق صفة لله تعالى.

أما ابن القيم فيرى أن الصحابة متنازعون في تفسير الآية – يوم يكشف عن ساق – وليس في ظاهر القرآن ما يدل على أن ذلك صفة لله تعالى لأنه سبحانه لم يضف الساق إليه وإنما ذكر مجرداً عن الإضافة منكَّراً، والذين أثبتوا ذلك صفة كاليدين لم يأخذوا ذلك من ظاهر القرآن وإنما أثبتوه بحديث أبي سعيد الخدري المتفق على صحته وهو حديث الشفاعة الطويل وفيه " يكشف الرب عن ساقه " الحديث.

ومن حمل الآية على ذلك قال قوله تعالى:(يوم يكشف عن ساق) مطابقاً لقوله صلى الله عليه وسلم فيكشف عن ساقه وتنكيره للتعظيم والتفخيم كأنه قال يكشف عن ساق عظيمة قالوا وحمل الآية على الشدة لا يصح بوجه فإن لغة القوم أن يقال كشفت الشدة عن القوم لا كشفت عنها كقوله تعالى:(فلما كشفنا عنهم العذاب) فالعذاب هو المكشوف لا المكشوف عنه "[1].

ومن هذا النص نجد أن ابن القيم يميل إلى إثبات الساق صفة من صفات الله تعالى كالوجه واليدين.

رأي الباحث:

أولاً: الثابت من منهج ابن تيمية أنه يثبت ما أثبته الله لنفسه وما أثبته له رسوله صلى الله عليه وسلم ولكنه لم ينص على ذلك فلم يثبت الساق صفة لله تعالى ولم يشر إلى ذلك من قريب أو بعيد.

والحديث الذي استدل به من أثبت هذه الصفة ذكره ابن تيمية بلفظ " يكشف عن ساق " فكانت هذه الرواية أصح لموافقتها لفظ القرآن في الجملة [2].

قال الخطابي: " هذا الحديث مما تهيب القول فيه شيوخنا فأجروه على ظاهر لفظه ولم يكشفوا عن باطن معناه على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه من هذا الباب.

(١) ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة ١ / ٢٣ .
(٢) الحافظ ابن حجر في فتح الباري ٨ / ٦٦٤ .

وقد أوله بعضهم على معنى قوله " يوم يكشف عن ساق " فروي عن ابن عباس أنه قال: عن شدة وكرب " [١].

ثانياً: لم يكن ابن القيم موفقاً عندما قال إن حمل الآية على الشدة لا يصح بوجه، لأن هذا قول انفرد به ولا دليل له عليه.

وأرى: أن حمل الآية على الشدة مذهب الصحابة والتابعين – على حد تعبير الطبري – حيث يقول: " يقول تعالى ذكره يوم يكشف عن ساق قال جماعة من الصحابة والتابعين من أهل التأويل يبدو عن أمر شديد.

ثم يقول الطبري: ذكر من قال ذلك فيروى بسنده عن ابن عباس " يوم يكشف عن ساق " قال هو يوم حرب وشدة وكان ابن عباس يقول يكشف عن أمر عظيم ألا تسمع العرب تقول: وقامت الحرب بنا على ساق. وعن ابن عباس أيضاً هو الأمر الشديد. وعن مجاهد قال: شدة الأمر. وعن سعيد بن جبير: شدة الأمر وعن ابن عباس أيضاً هي أشد ساعة في يوم القيامة "[٢]. وهذا التفسير بحروفه ذكره ابن كثير [٣].

وهذا المعنى أيضاً رأيناه بحروفه عند الرازي [٤].

وقد أكد المجاز هنا ابن قتيبة حيث يقول: " فمن الاستعارة في كتاب الله قوله عز وجل " يوم يكشف عن ساق " أي عن شدة الأمر قاله قتادة وأصل هذا أن الرجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناة والجد فيه شمر عن ساقه فاستعير الساق في موضع الشدة " [٥].

وأخيراً فقد ظهر لنا:

أولاً: أن ابن تيمية لم يثبت الساق صفة لله تعالى وأن ابن القيم كان متردداً بين النفي والإثبات وإن كان يميل إلى الإثبات فكان بذلك مصدر القائلين بها من المحدثين.

---

(١) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٣٤٥ طبعة ١٣٥٨هـ .

(٢) ابن جرير الطبري في تفسيره ٢٩ / ٢٤ .

(٣) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٤٠٧ .

(٤) الرازي في تفسيره مفاتيح الغيب ٣٠ / ٦٧٠، ٦٧١ .

(٥) ابن قتيبة في تأويل مشكل القرآن ص ١٠٣ .

ثانياً: أن تأويل الرازي في هذا المقام يتفق تماماً مع ما ذهب إليه جماعة من الصحابة والتابعين كما صور رأيهم ابن جرير الطبري، ونقله عنه الرازي بحروفه، فلم يخرج في تأويله عما ذهب إليه السلف.

ثالثاً: الرازي يرفض التأويلات الفاسدة ولذلك فقد هاجم الزمخشري هنا واعترض عليه ليؤكد أنه لا يلجأ إلى التأويل بغير دليل.

وأنه لا يريد بتأويله فتح الباب أمام أصحاب الأهواء أو على حد تعبيره " أمام تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد ".

يقول الرازي: " واعلم أن صاحب الكشاف أورد هذا التأويل في معرض آخر فقال الكشف عن الساق مثل في شدة الأمر، فمعنى قوله (يوم يكشف عن ساق) يوم يشتد الأمر ويتفاقم ولا كشف ثم ولا ساق كما تقول للأقطع الشحيح يده مغلولة ولا يد ثم ولا غل وإنما هو مثل في البخل ثم أخذ يعظم علم البيان ويقول لولاه لما وقفنا على هذه الأسرار.

وأقول: أما أن يدعي أنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل أو يقول إنه لا يجوز ذلك إلا بعد امتناع حمله على الحقيقة والأول باطل بإجماع المسلمين ولأنا إن جوزنا ذلك انفتحت أبواب تأويلات الفلاسفة في أمر المعاد فإنهم يقولون في قوله: ﴿جَنَّٰتٍ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ﴾ (١) ليس هناك لا أنهار ولا أشجار وإنما هو مثل للذة والسعادة " (٢).

خامساً: صفة الجنب

رأي الرازي:

يرى الرازي أن القائلين بإثبات الأعضاء لله تعالى استدلوا على إثبات الجنب بهذه الآية: ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ (٣).

ويرى الرازي أنه لابد من المصير إلى التأويل وللمفسرين فيه عبارات.

---

(١) سورة البروج آية: ١١ .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٣٠ / ٦٧١ .

(٣)سورة الزمر آية: ٥٦ .

قال ابن عباس: يريد ضيعت من ثواب الله. وقال مقاتل: ضيعت من ذكر الله. وقال مجاهد في أمر الله. وقال الحسن في طاعة الله. وقال سعيد بن جبير في حق الله " (١).

ثم يبين الرازي السبب في إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة فيقول: " الجنب سمي جنباً لأنه جانب من جوانب ذلك الشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه كأنه جند من جنوده وجانب من جوانبه فلما حصلت هذه المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين ما يكون لازماً للشيء وتابعاً له لا جرم حسن إطلاق لفظ الجنب على الحق والأمر والطاعة " (٢).

رأي ابن تيمية:

لم يثبت ابن تيمية الجنب صفة لله تعالى، ولم يشر إلى ذلك من قريب أو بعيد وخصوصاً عند تفسيره لآيات من سورة الزمر ومنها هذه الآية: ﴿ وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمۡ وَأَسۡلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ ﴿٥٤﴾ وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم مِّن قَبۡلِ أَن يَأۡتِيَكُمُ ٱلۡعَذَابُ بَغۡتَةً وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ﴿٥٥﴾ أَن تَقُولَ نَفۡسٌ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ وَإِن كُنتُ لَمِنَ ٱلسَّٰخِرِينَ ﴿٥٦﴾ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ بَلَىٰ قَدۡ جَآءَتۡكَ ءَايَٰتِي فَكَذَّبۡتَ بِهَا وَٱسۡتَكۡبَرۡتَ وَكُنتَ مِنَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٥٩﴾ ﴾ (٣).

وكل ما قاله ابن تيمية هنا هو أن هذا " إخبار أنه يوم القيامة يعذب نفوساً لم يغفر لها كالتي كذبت بآياته واستكبرت وكانت من الكافرين ومثل هذه الذنوب غفرها الله لآخرين لأنهم تابوا منها " (٤).

أما ابن القيم فيرى أن المقصود " إثبات تفريط العبد في حق الله تعالى " (٥) ولا يمنع أن يدل على إثبات صفة لله تعالى فيقول: " لو دل على إثبات صفة فلا يدل على جنب واحد " وكأنه

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٦ / ٤٦٠ .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٦ / ٤٦٠ وانظر أساس التقديس ص ١٨١ .

(٣) سورة الزمر: ٥٤ – ٥٩ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٢٧ .

(٥) ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة ١ / ٢٢ .

بذلك يرد على الرازي الذي يقول: إننا " لو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة وله جنب واحد.. إلخ " (١).

فيرد عليه ابن القيم بقوله: " هب أن القرآن دل على إثبات جنب هو صفة فمن أين لك ظاهره أو باطنه على أنه جنب واحد وشق واحد ومعلوم أن إطلاق مثل هذا لا يدل على أنه شق واحد كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين: " صل قائماً فإن لم تستطع فقاعداً فإن لم تستطع فعلى جنب. وهذا لا يدل على أنه ليس للمرء إلا جنب واحد، فذكر الجنب مفرداً لا يدل على نفي أن يكون له جنب آخر " (٢).

وهذا يدل على أن ابن القيم قد أول أولاً ثم أنه لا يكتفي بإثبات جنب بل يثبت لله جنبين بهذه الآية التي لم يذكر فيها إلا لفظ (جنب).

رأي الباحث:

أولاً: أن أول من أثبت الجنب صفة لله تعالى بهذه الآية ابن حامد (٣) فقال: " نؤمن بأن لله تعالى جنباً بهذه الآية " (٤). وقد رفض ذلك ابن الجوزي الحنبلي فقال: " فواعجباً من عدم العقول، إذا لم يتهيأ التفريط في جنب مخلوق فكيف يتهيأ في صفة الخالق جل جلاله " (٥).

وقد أنكر الألوسي أن يكون من السلف الصالح من عد الجنب من صفات الله تعالى وأوجب التأويل فقال عند تفسيره لهذه الآية بعد أن ذكر ما قيل فيها من آراء قال: " وبالجملة لا

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص ١٠٥ .

(٢) ابن القيم: مختصر الصواعق المرسلة ١ / ٢٣ .

(٣) شيخ الحنابلة في وقته أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي الوراق المتوفي سنة ٤٠٣هـ كان من أكبر مصنفيهم له شرح أصول الدين ولديه تخرج القاضي أبو يعلى الحنبلي " الشيخ الكوثري في تعليقه على دفع شبه التشبيه لابن الجوزي هامش ص ٧ طبعة ١٩٩٢ وقد ذكره ابن الأثير في الكامل ٩ / ٢٤٢ .

(٤) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ٢٥ تحقيق الكوثري طبعة القاهرة ١٩٩١م، وص١٤٠ بتحقيق الشيخ حسن السقاف طبعة الأردن عمان ١٩٩٢م .

(٥) ابن الجوزي نفس المصدر السابق والصفحة .

يمكن بقاء الكلام على حقيقته لتنزهه عز وجل عن الجنب بالمعنى الحقيقي ولم أقف على عد أحد من السلف إياه من الصفات السمعية ولا أعول على ما في المواقف " (١).

ويريد الألوسي بما في المواقف قول الإيجي في كلامه عن الجنب: " وقيل صفة زائدة"(٢).

وحق للألوسي ألا يعول عليه إذ لا معنى لكونه صفة يفرط فيها المفرطون وإذاً فتأويل هذه الآية واجب حتمي لا غنى عنه (٣).

ثانياً: إن ابن تيمية لم يثبت هذه الصفة ولم يشر إليها من قريب أو بعيد وعندما أشار إليها بين أن هذه الآية (فرطت في جنب الله) لا تدل على إثبات صفة وقال أن بعض المثبتة " لما رأوا بعض النصوص تدل على الصفة جعلوا كل آية فيها ما يتوهمون أنه يضاف إلى الله – إضافة صفة – من آيات الصفات كقوله (فرطت في جنب الله) وهذا من أكبر الغلط فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية" (٤).

وإذن: فلا معنى لما ذهب إليه ابن القيم لأنه على حد تعبير ابن تيمية: " من أكبر الغلط".

ثالثاً: أن اتجاه الرازي إلى التأويل في هذه الآية يتفق تماماً مع ما ذهب إليه السلف كما عبر عن رأيهم الطبري في تفسيره حيث يقول: " قوله تعالى:(على ما فرطت في جنب الله) يقول على ما ضيعت من العمل بما أمرني الله به وقصرت في الدنيا في طاعة الله ".

ثم يؤكد ما ذهب إليه بما يرويه بسنده " عن مجاهد في جنب الله قال: في أمر الله، وعن السدي قال تركت من أمر الله " (٥).

---

(١) الألوسي في تفسيره روح المعاني ٢٤ / ١٧ .

(٢) الإيجي في المواقف ٢٩٨ وفي شرح المواقف ١١٢/٨ طبعة ساس المغرب ١٩٠٧م .

(٣) الشيخ محمد عيسى عبيد في رسالته للدكتوراه بعنوان دلائل التنزيه وإبطال عقيدة التجسيم والتشبيه ص ٣٤٣ وقد حصل بها على درجة الدكتوراه من شعبة الحديث وعلوم القرآن عام ١٩٤٨ ولازالت مخطوطة حتى الآن .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١٤ .

(٥) الطبري في تفسيره ٢٤ / ١٣ .

وأخيــراً:

إن هذه الآية (فرطت في جنب الله) لا تدل على إثبات صفة لله تعالى وإنما تدل على إثبات تفريط العبد في حق الله أو في أمر الله كما قال الرازي فلم يخرج بذلك عما فهمه السلف من هذه الآية. فلم ينقل عنهم إثبات صفة لله تعالى بهذه الآية أو على حد تعبير الألوسي " ولم أقف على عد أحد من السلف إياه – أي الجنب من الصفات السمعية " (١).

ومما يؤيد فهم الألوسي أن ابن تيمية نفسه يرى أن عد هذه الآية (فرطت في جنب الله) من آيات الصفات من أكبر الغلط لأنه – على حد تعبير ابن تيمية – " الدلالة في كل موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية " (٢).

وإذن فما ذهب إليه الرازي ليس فيه بدعة ولا ضلالة ولا هو من التأويلات الفاسدة وإن خالف في ذلك ابن القيم فإنه يكون قد سجل على نفسه مخالفته لشيخه - ابن تيمية – أولاً حيث يصف ابن تيمية هذا الاتجاه بأنه من أكبر الغلط.

سادساً : القدم والرجل

رأي الرازي:

يذكر الرازي ما استدل به من أثبت الرجل والقدم فيقول: " وأما الرجل فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: " تحاجت الجنة والنار فقالت النار أوثرت بالمتكبرين والمتجبرين وقالت الجنة فمالي لا يدخلني إلا ضعفاء المسلمين وسقطهم فقال تعالى:للجنة: إنما أنت رحمتي أرحم بك من أشاء من عبادي وقال للنار: إنما أنت عذابي أعذب بك من أشاء من عبادي ولكل واحدة منكما ملؤها فأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها فتقول قط قط فهناك تمتلئ ويزوي بعضها إلى بعض، ولا يظلم الله أحداً من خلقه، وأما الجنة فإن الله ينشئ لها خلقاً " (٣).

---

(١) الألوسي في تفسيره ٢٤ / ١٧ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١٤ .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب قوله (وتقول هل من مزيد) وفي كتاب التوحيد باب ما جاء في قوله " إن رحمة الله قريب من المحسنين " .

وفي مسلم في كتاب الجنة باب جهنم أعاذنا الله منها ومعنى قط قط حسبي وكفاني .

وأما القدم فعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا تزال جهنم تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة قدمه فيها فتقول قط قط وعزتك ويزوي بعضها إلى بعض " (١).

ثم يقول الرازي: " واعلم أن هذه الأحاديث لا يمكن إجراؤها على ظاهرها فهي محتملة للتأويل فإن من سعى لإزالة خصومة وتسكين فتنة صح أن يقال إن فلاناً وضع رجله في هذه الواقعة ووضع قدمه فيها، ويقال في المجاز المتعارف الظاهر لك قدم مبارك وضع قدمك فيها حتى يصلح ويزول الشر فهذا مجاز سائغ وحمل اللفظ عليه محتمل "(٢).

رأي ابن تيمية:

يذكر ابن تيمية نفس هذين الحديثين في معرض إثباته ما أثبته الله لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله فيقول: " وقوله صلى الله عليه وسلم لا تزال جهنم يلقى فيها وهي تقول هل من مزيد فيضع رب العزة فيها رجله وفي رواية عليها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض فتقول قط قط " (٣).

يقول شارحه:

" في هذا الحديث إثبات الرجل والقدم لله عز وجل وهذه الصفة تجري مجرى بقية الصفات فتثبت لله على الوجه اللائق بعظمته سبحانه.

والحكمة في وضع رجله سبحانه في النار أنه قد وعد بأن يملأها كما في قوله تعالى:(لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) ولما كان مقتضى رحمته وعدله أن لا يعذب أحداً بغير ذنب

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التفسير – تفسير سورة ق – باب قوله " وتقول هل من مزيد " ولفظه في البخاري عن أبي هريرة رفعه وأكثر ما كان يوقفه أبو سفيان يقال لجهنم هل امتلأت وتقول هل من مزيد فيضع الرب تبارك وتعالى قدمه عليها فتقول قط قط .

وأخرجه مسلم في كتاب الجنة باب جهنم .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص ١٨٤ – ١٨٧ .

(٣) ابن تيمية في العقيدة الواسطية ضمن مجموع الفتاوى ٣ / ١٣٩ بدون تاريخ، وفي شرح الواسطية بتحقيق محمد خليل هراس ص ١٠٨ الطبعة الخامسة، وفي الكواشف الجلية عن معاني الواسطية ص ٢٧٦ للشيخ عبد العزيز محمد السلمان .

وكانت النار في غاية العمق والسعة حقق وعده تعالى فوضع فيها قدمه فحينئذ يتلاقى طرفاها ولا يبقى فيها فضل عن أهلها "[١].

ويذكر ابن تيمية هذين الحديثين في أكثر من موضع فيقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " لا تمتلئ النار حتى يضع الجبار قدمه فتقول قط قط وينزوي بعضها إلى بعض ".

يقول ابن تيمية: " فما وصف الله به نفسه وسماه على لسان رسوله سميناه كما سماه لا نجحد ما وصف ولا تتكلف معرفة ما لم يصف "[٢].

وينقل ابن تيمية عن البيهقي وغيره أحاديث فيها " وأن جهنم لا تمتلئ حتى يضع ربك فيها قدمه " ويقول " إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها وما أدركنا أحداً يفسرها "[٣].

رأي الباحث:

أولاً: ما ذهب إليه الرازي في قوله في الأخبار التي ورد فيها وضع الله فيها رجله أو قدمه بأن " هذه الأخبار ضعيفة جداً "[٤]، غير صحيح لأنه قد ثبت صحة هذه الأحاديث التي وردت كلها في البخاري ومسلم.

ثانياً: ما ذهب إليه الرازي من أن الذي يضع قدمه في النار هو المؤمن تأويل بعيد وخطأ شنيع لا يدل عليه السياق من قريب أو بعيد.

يقول الرازي: " إن جهنم تتغيظ على الكفار فتطلبهم ثم يبقى فيها موضع لعصاة المؤمنين فتطلب جهنم امتلاءها لظنها بقاء أحد الكفار خارجاً فيدخل العاصي من المؤمنين فيبرد إيمانه حرارتها ويسكن إيقانه غيظها فتسكن، وعلى هذا يحمل ما ورد في بعض الأخبار أن جهنم تطلب الزيادة حتى يضع الجبار قدمه والمؤمن جبار متكبر على ما سوى الله تعالى ذليل متواضع لله"[٥].

(١) الدكتور هراس في شرح العقيدة الواسطية ص ١٠٩ .
(٢) ابن تيمية في الحموية ٥ / ٤٤ – ٤٥ من مجموع الفتاوى .
(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ص٥١ وأيضاً ٦ / ٥٦٣ من مجموع الفتاوى .
(٤) الرازي في أساس التقديس ص ١٨٦ .
(٥) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٨ / ٤٥٣ .

أقول هذا خطأ شنيع لأن النص صريح في أن الله يضع فيها قدمه وفي رواية رجله وفي ثالثة فيضع الرب عز وجل قدمه وفي رابعة فيضع الجبار فيها قدمه.. وما دام النص صريحاً إلى هذا الحد فيجب الوقوف عنده.

ثالثاً: من عجيب أمر الرازي أن ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم كلاماً لم يقله غير اليهود فأخطأ بذلك خطأ ما كان يجب أن يصدر عن مثله عندما نقل: " أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لما قضى الله بين خلقه استلقى على قفاه ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى ثم قال لا ينبغي لأحد أن يفعل مثل هذا [(١)].

ثم يشغل نفسه بتأويله مع أنه كان يجب نبذه مرة واحدة فيقول:

" والتأويل أن المباشر لعمل إذا أتمه استلقى على قفاه فعبر النبي صلى الله عليه وسلم عن تتميم الأمر بهذه العبارة، وكذا القول في وضع إحدى الرجلين على الأخرى " [(٢)].

وأقول كيف ينقل الرازي هذا الحديث ويشغل نفسه بتأويله ولا يخطر بباله أنه عليه مسحة يهودية فهو حديث منكر وباطل لا أصل له تتبعه البيهقي وغيره وجمع ما فيه من مقال الشيخ محمود خطاب فقال: " في إسناده إبراهيم بن المنذر وعبيد بن جبير لا يصح حديثهما عند أئمة الحديث وعبيد رواه عن قتادة بن النعمان وهو لم يدركه فإن مولده بعد وفاة قتادة بست سنين، وقال عبد الله بن حنبل ما رأيت هذا الحديث في دواوين الشريعة.

قال الإمام أحمد: لو صح طريقه احتمل أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم حدث به عن بعض أهل الكتاب منكراً عليهم فلم يسمع قتادة إنكاره وقد روي أن الزبير أنكره على قتادة وأخبره أنه فاته صدر الحديث، ولعل صدره ما روى أن اليهود لما قالت إن الله تعالى لما خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام استراح يوم السبت واستلقى على عرشه غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم من قولهم وكذبهم الله تعالى بقوله: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ ﴿٣٨﴾﴾ [(٣)].

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص ١٨٧ .

(٢) الرازي في المصدر السابق ص ١٨٧ .

(٣) الشيخ محمود خطاب السبكي في كتابه إتحاف الكائنات ص ١٤٠ عام ١٩٧٤م، وانظر الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٥٥ – ٣٥٧ .

رابعاً: ما ذهب إليه الشيخ هراس من أن " الحكمة في وضع رجله سبحانه في النار حتى يتلاقى طرفاها لأنها في غاية السعة " قول بالرأي لا دليل عليه ولابد من النص في هذه الأمور فإذا لم نجد نصاً يبين الحكمة فلابد من التسليم.

خامساً: مما لاشك فيه أن السلف والخلف مجمعون على أن الله منزه عن الجوارح وبذلك يكون الجميع قد أول، ولكن السلف تأويلهم إجمالي، والخلف تأويلهم تفصيلي، وقد جمع هذين الاتجاهين أبو سليمان الخطابي [١] – وهو من أقرب رجال الخلف إلى السلف ومن ألصقهم بهم فقد كان من علماء النصف الأول من القرن الرابع الهجري – ليؤكد صحة هذا وذاك فقال فيما نقل عنه البيهقي هذا الحديث: " رواه بمعناه أبو صالح عن أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير إضافة فقال: " حتى يضع فيها قدماً " قال أبو سليمان الخطابي رحمه الله فيشبه أن يكون من ذكر القدم والرجل وترك الإضافة إنما تركت تهيباً لها وطلباً للسلامة من خطأ التأويل فيها وكان أبو عبيد وهو أحد أئمة العلم يقول: نحن نروي هذه الأحاديث ولا نريغ لها المعاني.

قال أبو سليمان الخطابي ونحن أحرى بأن لا نتقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر علماً وأقدم زماناً وسناً " [٢].

ومع ذلك فإن قائل هذا الكلام هو نفسه الذي يطلب منا أن نبحث عن تأويل لما يرد في أمثال هذه الأحاديث عندما يرى أن هذا التأويل ضروري فيقول بعد الكلام السابق مباشرة:

" ولكن الزمان الذي نحن فيه قد صار أهله حزبين: منكر لما يروى من نوع هذه الأحاديث رأساً ومكذب به أصلاً وفي ذلك تكذيب العلماء الذين رووا هذه الأحاديث وهم أئمة الدين ونقلة السنن والواسطة بيننا وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم، والطائفة الأخرى مسلمة للرواية فيها ذاهبة في تحقيق الظاهر منها مذهباً يكاد يفضي بهم إلى التشبيه، ونحن نرغب عن الأمرين معاً ولا نرضى بواحد منهما مذهباً فيحق علينا أن نطلب لما يرد من هذه الأحاديث إذا

(١) سبق ترجمته وله شرح معالم السنن على سنن أبي داوج فانظر ٥ / ٩٥ طبعة حمص .
(٢) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٣٥٠ .

صحت من طريق النقل والسند تأويلاً يخرج على معاني أصول الدين ومذاهب العلماء، ولا تبطل الرواية فيها أصلاً إذا كانت طرقها مرضية ونقلتها عدولاً " (١).

ثم يذكر عدة معاني للقدم أنسبها ما ذكره بقوله: " هذه الأسماء مثال يراد بها إثبات معان لا حظ لظاهر الأسماء فيها من طريق الحقيقة وإنما بوضع الرجل عليها نوع من الزجر لها والتسكين من غربها – أي من حدتها – كما يقول القائل للشيء يريد محوه وإبطاله جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي.

وخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم علم الفتح فقال: " ألا إن كل دم ومأثرة في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين إلا سقاية الحاج وسدانة البيت".

يريد محو تلك المآثر وإبطالها، وما أكثر ما تضرب العرب الأمثال في كلامها بأسماء الأعضاء وهي لا تريد أعيانها كما تقول في الرجل منه القول أو الفعل ثم يقدم عليه قد سقط في يده – أي ندم – وكقوله رغم أنف الرجل إذا ذل وعلا كعبه إذا جل وجعلت كلام فلان دبر أذني ونحوها من ألفاظهم الدائرة في كلامهم " (٢). وقد ذهب الرازي إلى مثل هذا التأويل.

وأخيراً:

فإن ما نقله ابن تيمية عن البيهقي – في هذه الصفة – واتخذه مذهباً، لاشك في أنه اتجاه صحيح " وهو أن هذه الأحاديث حق غير أنا إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها وما أدركنا أحداً يفسرها " (٣).

وأيضاً فإن التأويل الذي ذهب إليه الرازي صحيح كذلك.

ويؤكد صحة ذلك ما نقلناه منذ قليل عن أبي سليمان الخطابي فهو نفسه القائل عندما سمع أبا عبيد يقول: إذا سئلنا عن تفسيرها لا نفسرها وما أدركنا أحداً يفسرها.

---

(١) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٣٥٠ – ٣٥١ .

(٢) المصدر السابق ص٣٥٦ .

(٣) المصدر السابق ص٣٥٥، ونقله عنه ابن تيمية بحروفه في الحموية ٥ / ٥١ وأيضاً ٦/٥٦٣ .

قال أبو سليمان الخطابي ونحن أحرى بأن لا نتقدم فيما تأخر عنه من هو أكثر علماً وأقدم زماناً وسناً.

أقول: أبو سليمان الخطابي هذا هو نفسه القائل أيضاً يحق علينا أن نطلب لما يرد من هذه الأحاديث إذا صحت من طريق النقل والسند تأويلاً، وقد أولها عدة تأويلات أنسبها قال به الرازي أيضاً وهو ما نقلته منذ قليل، لنؤكد دائماً أن مذهب السلف والخلف صحيحان والفضل الزائد للسلف رحمهم الله ورضي عنهم.

***

الفصل الثالث
صفات الفعل الخبرية بين الرازي وابن تيمية

تمهيد:

أجمع المسلمون على أن الله تعالى: ﴿ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ﴿١٦﴾ ﴾ (١) ولكن الخلاف واقع في تصورهم لذلك الفعل الذي يتصف به الباري تعالى. وأساس هذا الخلاف يرجع إلى تجويز قيام الحوادث بذات الله تعالى أو نفي ذلك.

فجمهور المتكلمين من معتزلة وأشاعرة اتفقوا على أن الحوادث لا يجوز حلولها في ذاته تعالى، وتابعهم الرازي وقال بما قالوا.

وقد جوز الكرامية (٢) قيام الحوادث بذاته تعالى، وتابعهم ابن تيمية، ولما كانت هذه المسألة تتصل اتصالاً وثيقاً بصفات الفعل الخبرية التي هي موضوع هذا الفصل كان لابد لنا من بيان رأي الرازي وابن تيمية في هذه المسألة.

---

(١) سورة البروج: ١٦ .

(٢) الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني ولد في قرية من قرى زرنج من أعمال سجستان في سنة لم يعينها أي مؤرخ من المؤرخين إلا المستشرق الفرنسي " ماسينيون " الذي ذكر أنه ولد بالتقريب في عام ١٩٠ هـ وتوفي في عام ٢٥٥ هـ وهو فارسي الموطن، أما لقب ابن كرام فقد ذكر غير واحد أن ابن كرام – بكسر الكاف وتخفيف الراء – وقد ضبط الناس الكرامية على مر العصور بفتح الكاف وتشديد الراء . وهذا هو المتعارف عليه منذ وجدت الكرامية . وقد ترافق ابن كرام مع الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) وأظهر حسن الطريقة حتى وثقه وسمع الحديث الكثير ووقف على التفاسير وأظهر التقشف مع العفة وقد خدع العامة بعبادته فانقاد له ألوف منهم، ولكن نشأته في خراسان أثرت فيه لأنها كانت موطناً للحشوية والباطنية والمجسمة فكان كما قال فيه ابن حيان " التقط من المذاهب أرداها ومن الأحاديث أوهاها "، فذهب إلى أن الله تعالى جسم وأنه مماس للعرش وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى وذهب إلى أن الإيمان قول باللسان وإن اعتقد الكفر بقوله فهو مؤمن، وحبس ابن كرام في نيسابور ثمانية أعوام لأجل بدعته ثم خرج وسار إلى بيت المقدس ومات بفلسطين.

=

رأي الرازي:

يرى الرازي أنه يستحيل قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافاً للكرامية والدليل على ذلك هو أن ما كان قابلاً للحوادث فإنه يستحيل خلوه عنها وما لا يخلو عن الحوادث فإنه يكون حادثاً.

وعند هذا نقول: الأجسام قابلة للحوادث فيجب كونها حادثة، ونقول أيضاً إن الله يمتنع أن يكون حادثاً فوجب أن يمتنع كونه قابلاً للحوادث والحاصل أن الجمع بين قبول الحوادث وبين القدم محال [١].

وقد نقل ابن تيمية عن الرازي أن مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى تلزم جميع الطوائف بما فيهم الأشاعرة فقال ما نصه: " وقد ذكر – أي الرازي – أن هذه المسألة تلزم عامة الطوائف وذكر في كتاب الأربعين أنها تلزم أصحابه أيضاً فقال في الأربعين: المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك وينكره سائر الطوائف، وقيل أكثر العقلاء يقولون به وإن أنكروه باللسان " [٢].

وقد نسب ذلك إلى الرازي أيضاً العلامة البياضي الحنفي (ت١٠٩٠هـ) فقال: " ذكر الإمام الرازي أن القول بكون الواجب محلاً للحوادث لازم على جميع الفرق وإن كانوا يتبرءون عنه "[٣].

ولا يمكن أن يكون هذا النقل عن الرازي يعبر عن رأيه في هذه المسألة وإن أردنا الدقة قلنا: إن الذي صرح بذلك هو ابن تيمية نفسه فقد قال: " فإذا قالوا لنا فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به. قلنا: ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل وهو قول لازم لجميع الطوائف " [٤].

=

انظر: سهير مختار في رسالتها للماجستير بعنوان " التجسيم عند المسلمين صفحات متفرقة من ٤٨ – ٥٤، وانظر محب الدين الخطيب في حواشيه على المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص٤٦، ٤٧ طبعة الريان بالسعودية عام ١٤٠٩هـ .

(١) الرازي في كتابه معالم أصول الدين ص ٤٩ طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٤م.

(٢) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٢ / ٢٠٧ بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم .

(٣) البياضي الحنفي في كتابه إشارات المرام ص ١١٦ بتحقيق الشيخ يوسف عبد الرازق طبعة الحلبي ١٩٤٩م .

(٤) ابن تيمية في كتابه منهاج السنة ١ / ٢٢٤ الطبعة الأولى ١٣٢١هـ .

فالقول يكون الواجب محلاً للحوادث لازم لجميع الطوائف صريح قول ابن تيمية وليس الرازي لأن رأي الرازي في هذه المسألة لا يخرج عن رأي سائر الأشاعرة الذين يرون أن القول بقيام الحوادث بذاته تعالى " من أشنع المحالات " على حد تعبير الشهرستاني (١).

والثابت عن الرازي في نفس الكتاب الذي أشار إليه ابن تيمية (الأربعين) أنه بدأ بحثه لهذه المسألة بقوله: " بيان أنه تعالى يمتنع أن يكون محلاً للحوادث " وتحت هذا العنوان قال: " المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك وسائر الطوائف ينكرونه ومن الناس من قال: إن أكثر طوائف العقلاء يقولون بهذا المذهب وإن كانوا ينكرونه باللسان " (٢).

ومعنى ذلك أن هذا القول ليس رأياً للرازي وإنما هو رأي فريق من الناس عبر عنه الرازي بقوله: " ومن الناس من قال.. ".

أما رأي الرازي فيذكره في نفس الكتاب (الأربعين) فيقول بعد ذلك مباشرة: " واعلم أن الصفات على ثلاثة أقسام أحدها صفات حقيقية عارية عن الإضافات كالسواد والبياض. وثانيها: الصفات الحقيقية التي تلزمها الإضافات كالعلم والقدرة، وذلك لأن العلم صفة حقيقية تلزمها إضافة مخصوصة إلى المعلوم وكذا القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور وذلك التعلق إضافة مخصوصة بين القدرة وبين المقدور. وثالثها الإضافات المحضة والنسب المحضة مثل كون الشيء قبل غيره وبعد غيره ومثل كون الشيء يميناً لغيره أو يساراً له، فإنك إذا جلست على يمين إنسان ثم قام ذلك الإنسان وجلس في الجانب الآخر منك فقد كنت يميناً له ثم صرت الآن يساراً له فههنا لم يقع التغير في ذاتك ولا في صفة حقيقية من صفاتك بل في محض الإضافات " (٣).

وبعد هذه المقدمة يحدد الرازي رأيه بقوله: " إذا عرفت هذا فنقول أما وقوع التغير في الإضافات فلا خلاص عنه، وأما وقوع التغير في الصفات الحقيقية فالكرامية يثبتونه وسائر الطوائف ينكرونه فظهر الفرق في هذا الباب بين مذهب الكرامية وغيرهم " (٤).

(١) الشهرستاني في الملل والنحل ١ / ١٠٢ بتحقيق الدكتور محمد بن فتح الله بدران .
(٢) الرازي في كتابه الأربعين في أصول الدين ص ١٦٨ – ١٧٠ .
(٣) الرازي في كتابه الأربعين ص ١٧٠ .
(٤) المصدر السابق ص ١٧٠ .

ففي هذا النص يوضح الرازي رأيه بأن الخلاف بينه وبين الكرامية إنما هو في الصفات الحقيقية فهو وغيره من الأئمة يمنعون حدوثها والكرامية يجوزون ذلك، أما الصفات الإضافية سواء كانت إضافات محضة أو تعلقات صفات حقيقية فلا مانع من تجددها.

ثم يأتي من بعد الرازي الآمدي (١) (ت ٦٣١هـ) فيرى أن تحرير محل النزاع بين المتنازعين في هذه المسألة ضرورة لابد منها فيقول: " قبل الخوض في الحجاج لابد من تلخيص محل النزاع " ثم يحرر محل النزاع بما لا يخرج عما حدده الرازي، ثم يقول: " وعند هذا فنقول العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على استحالة قيام الحوادث بذات الرب تبارك وتعالى غير المجوس والكرامية فإنهم اتفقوا على جواز ذلك "(٢).

وهذه الفكرة دخيلة على الإسلام، ولذلك رأينا البغدادي (ت٤٢٩هـ) فيرجع تأثر الكرامية في مذهبهم إلى أفلاطون فيقول ما نصه: " وهذا – أي مذهب الكرامية – نظير قول أصحاب الهيولي إن الهيولي كانت في الأزل جوهراً خالياً من الأعراض ثم حدثت الأعراض فيها وهي لا تخلو منها في المستقبل " (٣).

ويرى الدكتور النشار أن البغدادي يقترب من الحقيقة لأن هذا هو مصدر الكرامية فعلاً، ولكن من هم هؤلاء أصحاب مذهب الهيولي لم يتنبه البغدادي إلى الحقيقة كاملة أن هؤلاء هم

---

(١) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم ويلقب بسيف الدين الآمدي نسبة إلى موطنه الأصلي فقد ولد سنة ٥٥١هـ في آمد وهي تقع شمال العراق وتلقى دراساته الأولى في بلده ثم نزل بغداد فدرس فيها الكلام والمنطق وأصول الفقه ثم رحل إلى الشام ودرس الفلسفة في دمشق وحلب وفي حوالي سنة ٥٩٢هـ انتقل الآمدي إلى مصر وعمل بالمدرسة الناصرية التي أقامها صلاح الدين للمذهب الأشعري بجوار الإمام الشافعي ثم عاد إلى دمشق وزاد اهتمامه بعلم أصول الفقه وألف فيه الإحكام في أصول الأحكام وله في علم الكلام غاية المرام مطبوع وأبكار الأفكار مخطوط، وتوفي سنة ٦٣١هـ .

انظر: د/ حسن عبد اللطيف في مقدمته لكتاب غاية المرام في علم الكلام طبعة وزارة الأوقاف ١٣٨١هـ / ١٩٧١م .

(٢) الآمدي في أبكار الأفكار ١ / ٤٧٧ مخطوط في دار الكتب المصرية ميكروفيلم رقم ١٩٥٤ علم الكلام وهناك نسخة أخرى رقم ١٦٠٣ علم الكلام وخطها صغير يقرأ بصعوبة ولذلك فقد اعتمدت على النسخة رقم ١٩٥٤ والكتاب كله في جزءين لا يقل الجزء الواحد عن تسعمائة ورقة .

(٣) البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٢١٨ بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد .

أصحاب مذهب الهيولي المطلقة – هيلا أفلاطون – ونحن نعلم أن أفلاطون يقول بمادة قديمة مطلقة رخوة تحدث فيها الحوادث فالكرامية هنا أفلاطونية بحتة تلاميذ أمناء لأفلاطون مع تغييرات يحتمها عليهم مذهبهم الديني " (١).وسواء كان المصدر الذي أخذ عنه الكرامية مذهبهم في قيام الحوادث بذات الله تعالى مجوسياً أو أفلاطونياً فإن الذي يعنينا هنا أن نبين أن هذه الفكرة دخيلة على الإسلام.

رأي ابن تيمية:

كانت الكرامية أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام وقد تابعهم ابن تيمية ولذلك تعاطف معهم أو على حد تعبير الشيخ هراس – وهو من أنصار شيخ الإسلام ابن تيمية – " مس ابن تيمية مذهب الكرامية مساً رقيقاً فلم يشتد في نقده لهم كما فعل مع الطوائف الأخرى وذلك لموافقتهم له في كثير من أصول مذهبه (٢) فقد جوزوا كما أسلفنا قيام الحوادث بذاته تعالى، بل ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام وأثبتوا أنه تعالى يوصف بالصفات الاختيارية فهو يتكلم بمشيئته وهو يريد بإرادات حادثة في ذاته ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين في ذاته " (٣).

وقد تبعهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بذات الله وغلا في مناصرة هذا المذهب – كما يقول الشيخ هراس – والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة وادعى أنه هو مذهب السلف مستدلاً بقول الإمام وغيره لم يزل الله متكلماً إذا شاء، فإنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً، وكل ما بين الكرامية وابن تيمية من خلاف هو أنهم كما سبق يجعلون لما يحدث في ذات الله تعالى ابتداء ويقولون إنه لم يكن متكلماً ولا فاعلاً في الأزل ثم صار متكلماً وفاعلاً فيما لا يزال، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال" (٤).

---

(١) الدكتور علي سامي النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ١ / ٦٢٤ – ٦٢٥ الطبعة الثالثة ١٩٦٥م.

(٢) الدقة كانت تقتضي أن تكون عبارة الدكتور محمد خليل هراس هكذا " لموافقته لهم في كثير من أصول مذهبهم " لأنه هو الذي تأثر بهم وليس العكس .

(٣) الشيخ هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص١٠٨ الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ .

(٤) الدكتور هراس في نفس المصدر السابق ص ١٣٤ الطبعة الثانية .

أما السبب الذي جعل الكراميو لا يقولون إنه لم يزل متكلماً إذا شاء فهو أنه يمتنع عندهم أن يكون الله متكلماً في الأزل " فيجعلون كلامه حادثاً في ذاته مسبوقاً بالعدم بمعنى أن الله لم يكن عندهم متكلماً ثم صار متكلماً فنوع الكلام عندهم له ابتداء في ذاته، وقد ألجأهم إلى ذلك الخوف من القول بحوادث لا أول لها فإن هذا يلزمه التسلسل في الموجودات والقول بقدم الأنواع فينسد عليهم طريق إثبات الصانع " (١).

ولكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلماً إذا شاء كما أنه لم يزل فاعلاً إذا شاء فكلامه قديم الجنس حادث الأفراد وكذلك فعله وإرادته ونحو ذلك (٢).

فما تحاشاه الكرامية وأنكروه قد التزمه ابن تيمية فذهب إلى جواز حوادث لا أول لها، وقال بقدم الجنس وحدوث الأفراد وادعى أن ذلك هو مذهب السلف على حد تعبير الشيخ هراس(٣).

وقد ترتب على رأي ابن تيمية في قيام الحوادث بذاته تعالى أن قال بجواز دوام الحوادث وتسلسلها في الماضي كما يجوز ذلك في المستقبل وأنها تحدث نتيجة لتتابع إرادات متجددة تقوم بذات الرب تعالى فلا يحدث حادث بلا سبب حادث ولا يمتنع عنده قيام الحادث بالقديم، كما لا يمتنع حدوث حوادث لا أول لها في الماضي على معنى أن نوعها قديم وإن كان كل فرد منها حادثاً ولا يقارن شيء منها الله تعالى في الأزل ولا يتأخر المراد عن الإرادة فما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن أي ما شاء الله وجب كونه بمشيئته لا لنفس الشيء، وما لم يشأ امتنع كونه، لا لذاته بل لأنه لا يكون شيء إلا بمشيئته سبحانه.

وإذا لم يجز حدوث شيء من الحوادث إلا بسبب حادث ولم يترجح أحد الوقتين بحدوث شيء فيه إلا بمرجح يقتضي ذلك، لا يكون تأخر المراد عن الإرادة إلا لتعذر المراد وإذن فالواجب أحد أمرين:

١ – وجوب مقارنة المراد للإرادة وذلك إذا كان المراد ممكناً.

---

(١) الدكتور هراس في شرح النونية لابن القيم ١ / ١٢٢ طبعة بيروت ١٩٨٦م .

(٢) الدكتور هراس في ابن تيمية السلفي ص ١٣٤ .

(٣) الدكتور هراس المصدر السابق نفس الصفحة .

٢ – امتناع المراد إذا كان ممتنعاً في نفسه أي مستحيلاً، أو ممتنعاً لامتناع لوازمه لأن امتناع اللازم يقتضي امتناع الملزوم.

والقسم الأول داخل تحت المشيئة (ما شاء الله كان) أي وجب كونه بمشيئة الله لا بذات الشيء، والقسم الثاني داخل تحت عدم المشيئة (وما لم يشأ لم يكن) فالسبب الحقيقي الكامن وراء امتناع الشيء في نفسه أو امتناعه لامتناع لوازمه هو عدم مشيئة الله (١).

فإذا نقلنا الكلام إلى الأزل فقلنا هذا المراد ممكن أن يكون في الأزل لكان يجب إما مقارنته للإرادة في الأزل أو امتناع المقارنة، لكن وجوب المقارنة في الأزل ممتنع لما قلنا من استلزامه ألا يحدث شيء من الحوادث وهو باطل بالحس والمشاهدة فلزم القسم الآخر وهو امتناع شيء من المراد المعين في الأزل لأن الترديد بين هذين الأمرين حتمي لا ثالث لهما وامتناع شيء معين في الأزل هو المطلوب.

ويرى ابن تيمية أن هذا الطريق يحقق أغراضاً هامة لا تتحقق إلا بسلوكه منها:

١ – ثبوت حدوث كل ما سوى الله حتى على فرض ثبوت العقول والنفوس المجردة لأنه لا يقوم على حصر العالم في الأعراض والأعيان كالدليل المشهور عند المتكلمين.

٢ – التخلص من القول بنفي ما يقوم بذات الله من صفاته وأفعاله.

٣ – التخلص من لزوم حدوث الحوادث بلا سبب حيث أن هذه الطريقة تتضمن الإجابة عما اعتمد عليه الفلاسفة في القول بالقدم وهو أنه يمتنع حدوث الحوادث بلا سبب حادث فيمتنع تقدير ذات معطلة عن الفعل لم تفعل ثم فعلت من غير حدوث سبب (٢).

ثم يناقش ابن تيمية النافين لقيام الحوادث بذاته تعالى بقوله: " ظننتم أن ما لا يخلو من نوع الحوادث يكون حادثاً لامتناع حوادث لا نهاية لها، وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة وأتباعهم بخلاف ذلك.

---

(١) ابن تيمية في كتابه منهاج السنة النبوية ١ / ٣٦، ١٠٩، ١١٠ .

(٢) الدكتور فؤاد خزرجي العقلي في رسالته للدكتوراه نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة والمتكلمين وهي بمكتبة جامعة الأزهر تحت رقم ٣٥٩٣ انظر ص ١٢٤، ١٢٥ .

والنص والعقل دل على أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن، ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع، فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلاً عن الفعل والكلام ثم حدث ذلك بالسبب، كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنقضية فان وليس النوع فانياً كما قال تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَآئِمٌ وَظِلُّهَا﴾ (١).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُۥ مِن نَّفَادٍ ﴿٥٤﴾﴾ (٢).

والدائم الذي لا ينفد أي لا ينقضي هذا النوع وإلا فكل فرد من أفراده نافذ منقض ليس بدائم، وذلك:

أن الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم فإنه يستلزم وصف الجملة بالوجود أو الإمكان أو العدم لأن طبيعة الجميع طبيعة كل واحد واحد وليس المجموع إلا الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة.

وأما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة، وأجزاء الطويل والعريض والدائم والممتد لا يلزم أن يكون كل منها طويلاً وعريضاً ودائماً وممتداً.

وفي الجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة وقد لا توصف به فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا ثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد (٣).

وفي موضع آخر ينسب هذا القول إلى أئمة أصحاب الحديث فيقول: " ثم القائلون بقيام فعله به.. منهم من يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً لكنه لم يزل متصفاً به فهو حادث الآحاد قديم النوع كما يقول ذلك من يقوله من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم(٤).

---

(١) سورة الرعد: ٣ .

(٢) سورة ص: ٥٤ .

(٣) ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ١ / ١١٩ طبعة ١٣٢١هـ .

(٤) ابن تيمية في المصدر السابق ١ / ٢٢٤ .

ولما كان القول بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها وخروجها إلى الوجود شيئاً بعد شيء لا إلى أول مستلزماً للتسلسل فقد جوزه ابن تيمية في الماضي والمستقبل جميعاً وادعى أن مثل هذا التسلسل ليس ممتنعاً (١).

لأن التسلسل – كما يقول ابن تيمية – نوعان:

" تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل والمعلولات وهو التسلسل في الفاعلين والمفعولات فهذا ممتنع باتفاق العقلاء، ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن يقال هذا المحدث له محدث وللمحدث محدث آخر إلى ما لا يتناهى فهذا مما اتفق العقلاء على امتناعه فيما أعلم " (٢).

وأما – النوع الثاني وهو – التسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث فهذا فيه أقوال ثلاثة: إما منعه في الماضي والمستقبل كقول جهم وأبي الهذيل، وإما منعه في الماضي فقط كقول كثير من أهل الكلام، وإما تجويزه فيهما كقول أكثر أهل الحديث والفلاسفة(٣).

وقد اختار ابن تيمية هذا القول الأخير وذهب إليه وغالى في مناصرته، حتى انتهى إلى أن " هذا قولنا الذي دل عليه الشرع والعقل " (٤) وبين أن قوله في هذه المسألة لم ينكره السلف والأئمة وتضمنته نصوص القرآن والسنة فقال ما نصه رداً على خصومه: " ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة، ونصوص القرآن والسنة تتضمن ذلك مع صريح العقل " (٥).

وإذا كان رأيه قال به السلف وتضمنته نصوص القرآن والسنة فإنه من البديهي أن يكون رأي خصومه في هذه المسألة لا يستند إلى قرآن أو سنة أو أثر فيقول لخصومه ما نصه:

" وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة وأتباعهم بخلاف ذلك " (٦). وقد بحثت عن الآيات والأحاديث والآثار التي يدعم بها ابن تيمية مذهبه في قيام الحوادث بذاته تعالى فرأيته يقول:

---

(١) الدكتور محمد خليل هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص ١٣٤ – ١٣٥ .

(٢) ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ١ / ١٢١ .

(٣) المصدر السابق نفس الجزء والصفحة .

(٤) المصدر السابق ١ / ٢٢٤ .

(٥) ابن تيمية نفس المصدر السابق ونفس الجزء والصفحة .

(٦) ابن تيمية في المصدر السابق ١ / ١١٨ .

" الآيات التي تدل على " الصفات الاختيارية " التي يسمونها " حلول الحوادث " كثيرة جداً، وهذا كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا ﴾ (١) فهذا بين في أنه إنما أمر الملائكة بالسجود بعد خلق آدم ولم يأمرهم في الأزل، وكذلك قوله: ﴿ إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ ﴾ (٢)، فإنه قال له بعد أن خلقه من تراب لا في الأزل.

وكذلك قوله في قصة موسى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَن بُورِكَ مَن فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا ﴾ (٣)، وقال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِن شَاطِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَن يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٣٠﴾ ﴾ (٤)، فهذا بين في أنه ناداه حين جاء ولم يكن النداء في الأزل كما يقوله " الكلابية " يقولون: إن النداء قائم بذات الله في الأزل وهو لازم لذاته لم يزل ولا يزال منادياً له لكنه لما أتى خلق فيه إدراكاً لما كان موجوداً في الأزل " (٥).

ثم يبين ابن تيمية رأيه فيقول: " والقرآن والسنة وكلام السلف قاطبة يقتضي أنه إنما ناداه وناجاه حين أتى، لم يكن النداء موجوداً قبل ذلك فضلاً عن أن يكون قديماً أزلياً "(٦).

وكذلك في المحبة والرضا قال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ﴾(٧) فإن هذا يدل على أنهم إذا اتبعوه أحبهم الله، فإنه جزم قوله " يحببكم به فجزمه جواباً للأمر وهو في معنى الشرط فتقديره: إن تتبعوني يحببكم الله ومعلوم أن جواب الشرط والأمر إنما يكون بعده لا قبله فمحبة الله لهم إنما تكون بعد اتباعهم للرسول.

---

(١) سورة الأعراف: ١١ .
(٢) سورة آل عمران: ٥٩ .
(٣) سورة النمل: ٨ .
(٤) سورة القصص: ٣٠ .
(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٢٣ .
(٦) ابن تيمية في المصدر السابق ٦ / ٢٢٣ .
(٧) سورة آل عمران: ٣١ .

وكذلك قوله: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ ٱتَّبَعُواْ مَآ أَسۡخَطَ ٱللَّهَ وَكَرِهُواْ رِضۡوَٰنَهُۥ ﴾ (١) فإنه يدل على أن أعمالهم أسخطته فهي سبب لسخطه وسخطه عليهم بعد الأعمال لا قبلها، وكذلك قوله: ﴿وَإِن تَشۡكُرُواْ يَرۡضَهُ لَكُمۡ﴾ (٢) علق الرضا بشكرهم وجعله مجزوماً جزاء له وجزاء الشرط لا يكون إلا بعده (٣).

وكذلك السمع والبصر والنظر قال تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَ ﴾(٤).

وقوله " فسيرى الله " دليل على أنه يراها بعد نزول هذه الآية الكريمة،

وكذلك قوله: ﴿ ثُمَّ جَعَلۡنَٰكُمۡ خَلَٰٓئِفَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ لِنَنظُرَ كَيۡفَ تَعۡمَلُونَ ١٤ ﴾(٥)، ولام كي تقتضي أن ما بعدها متأخر عن المعلول فنظره كيف يعملون هو بعد جعلهم خلائف وكذلك ﴿قَدۡ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوۡلَ ٱلَّتِي تُجَٰدِلُكَ فِي زَوۡجِهَا وَتَشۡتَكِيٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسۡمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ﴾(٦) أخبر أنه يسمع تحاورهما حين كانت تجادل وتشتكي إلى الله، وكذلك قوله لموسى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ ٤٦ ﴾ (٧) والمعقول المريح يدل على ذلك، فإن المعدوم لا يرى ولا يسمع بصريح العقل واتفاق العقلاء (٨).

ثم يقول: " المقصود هنا أنه إذا كان يسمع ويبصر الأقوال والأعمال بعد أن وجدت فإما أن يقال: إنه تجدد وكان لا يسمعها ولا يبصرها، فهو بعد أن خلقها لا يسمعها ولا يبصرها، وإن تجدد شيء فإما أن يكون وجوداً أو عدماً فإن كان عدماً فلم يتجدد شيء وإن كان وجوداً فإما أن

(١) سورة محمد: ٢٨ .
(٢) سورة الزمر: ٧ .
(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٢٥ – ٢٢٦ .
(٤) سورة التوبة: ١٠٥ .
(٥) سورة يونس: ١٤ .
(٦) سورة المجادلة: ١ .
(٧) سورة طه: ٤٦ .
(٨) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٢٧، ٢٢٨ .

يكون قائماً بذات الله أو قائماً بذات غيره والثاني يستلزم أن يكون الغير هو الذي يسمع ويرى فيتعين أن ذلك السمع والرؤية الموجودين قائمين بذات الله، وهذا لا حيلة فيه " (١).

وكذلك كونه خالقاً ورازقاً ومحسناً وعادلاً فإن هذه أفعال فعلها بمشيئته وقدرته، والأفعال نوعان متعد ولازم فالمتعدي مثل الخلق والإعطاء ونحو ذلك، واللازم مثل الاستواء والنزول والمجيء والإتيان، قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ فذكر الفعلين المتعدى واللازم وكلاهما حاصل بمشيئته وقدرته وهو متصف به (٢).

ويقول في موضع آخر وكقوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ﴾(٣) وقوله: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ (٤) وقوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾(٥) وقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾(٦) في غير موضع في القرآن الكريم (٧).

ثم يقول: " بل يدخل في ذلك عامة ما أخبر الله تعالى به من أفعاله لاسيما المرتبة كقوله تعالى: ﴿ وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰٓ ﴿٥﴾ ﴾(٨) وقوله: ﴿فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ ﴾(٩) وقوله: ﴿ فَسَنُيَسِّرُهُۥ لِلْعُسْرَىٰ ﴿١٠﴾ ﴾ (١٠).

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ٦ / ٢٢٨ .
(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٣٣ .
(٣) سورة الأنعام: ٥٨ .
(٤) سورة البقرة: ٢١٠ .
(٥) سورة الفجر: ٢٢ .
(٦) سورة الأعراف: ٥٤ .
(٧) ابن تيمية في مواقفه صريح المعقول بهامش منهاج السنة ٢ / ٦٣ .
(٨) سورة الضحى: ٥ .
(٩) سورة الليل: ٧ .
(١٠) سورة الليل: ١٠ .

وقوله: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ﴾ [(١)].

وقوله: ﴿ أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ ﴾ [(٢)]، وقوله: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ [(٣)] وقوله: ﴿ أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْـَٔاخِرِينَ ﴿١٧﴾ ﴾ [(٤)] ونحو ذلك [(٥)].

وقد استفاد ابن تيمية من هذه الآيات أن الخلق والإعطاء والرزق والصب والشق.. إلخ أفعال حادثة مباينة للذات، ولما كان المفعول لا يصدر عن الفاعل إلا بعد فعل يقوم بذاته إذن هي دالة على قيام فعل حادث بذات الله، واستدلاله مبني على أن الفعل ليس هو المفعول.

وهذا هو رأي ابن تيمية يؤكده بقوله: " والذي عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف أن الخلق غير المخلوق فالخلق فعل الخالق والمخلوق مفعوله، وإذا كان الخلق فعله والمخلوق مفعوله وقد خلق الخلق بمشيئته دل على أن الخلق فعل يحصل بمشيئته ويمتنع قيامه بغيره فدل على أن أفعاله قائمة بذاته مع كونها حاصلة بمشيئته وقدرته "[(٦)].

ثم يقول: " والمقصود هنا أن القرآن يدل على هذا الأصل في أكثر من مائة موضع " [(٧)] " فمن له فهم في كتاب الله يستدل بما ذكر من النصوص على ما ترك " [(٨)].

وأما الأحاديث الصحيحة فلا يمكن ضبطها في هذا الباب كقوله في حديث الشفاعة " إن

---

(١) سورة القيامة: ١٧ – ١٩ .

(٢) سورة عبس: ٢٥ – ٢٦ .

(٣) سورة الروم: ٢٧ .

(٤) سورة المرسلات: ١٦ – ١٧ .

(٥) ابن تيمية في مواقفه صريح المعقول بهامش منهاج السنة ٢ / ٦٣ .

(٦) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٢٩ – ٢٣٠ .

(٧) ابن تيمية في المصدر السابق ٦ / ٢٣٣ .

(٨) ابن تيمية في مواقفه صريح المعقول ٢ / ٦٥ .

ربي قد غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله " [١] وهذا بيان أن الغضب حصل في ذلك اليوم لا قبله [٢].

وفي الصحاح حديث النزول " ينزل ربنا كل ليلة حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعونني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له" [٣]. فهذا قول وفعل في وقت معين، وقد اتفق السلف على أن النزول فعل يفعله الرب [٤]، وقوله صلى الله عليه وسلم " الله أشد فرحاً بتوبة عبده " [٥]، وقوله " يضحك الله إلى رجلين " [٦] وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الأنصاري الذي أضاف رجلاً وآثره على نفسه وأهله " لقد ضحك الله أو عجب من فعالكما " [٧].

وفي الصحيحين عن البراء بن عازب عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: الأنصار لا يحبهم إلا مؤمن ولا يبغضهم إلا منافق من أحبهم أحبه الله ومن أبغضهم أبغضه الله " [٨].

وبعد أن يذكر ابن تيمية مجموعة كبيرة من الأحاديث [٩] يقول: " فجاءت أخباره في هذا الباب يذكر فيها أفعال الرب كخلقه ورزقه وعدله وإحسانه وإثابته ومعاقبته ويذكر فيها أنواع كلامه وتكليمه لملائكته وأنبيائه وغيرهم من عباده ويذكر فيها ما يذكره من رضاه وسخطه وحبه وبغضه وفرحه وضحكه وغير ذلك من الأمور التي تدخل في هذا الباب [١٠].

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الأنبياء باب قول الله إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه وفي كتاب التفسير سورة بني إسرائيل باب ذرية من حملنا مع نوح . ومسلم في كتاب الإيمان باب أدنى أهل الجنة منزلة .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٣٤ .

(٣) سيأتي تخريجه عند الكلام على صفة النزول .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٣٤ – ٢٣٥ .

(٥) سيأتي تخريج هذا الحديث عند الكلام على الصفات .

(٦) سيأتي تخريج هذا الحديث عند الكلام على الصفات .

(٧) سيأتي تخريج هذا الحديث عند الكلام على الصفات .

(٨) البخاري في كتاب مناقب الأنصار باب حب الأنصار . وفي مسلم كتاب الإيمان باب الدليل على أن حب الأنصار .

(٩) انظر ص ٢٤ – ١٤٧ في درء تعارض ح٢ وأيضاً في الموافقة ٢ / ٦٥ – ٧٤ .

(١٠) ابن تيمية في درء تعارض ٢ / ١٤٧ والموافقة ٢ / ٧٤ .

ويرى ابن تيمية أن هذه النصوص الكثيرة تدل على أن هذه الأفعال " قائمة بذات الله متعلقة بمشيئته وقدرته كما هو رأي جمهور أهل الحديث وطوائف من أهل الكلام ثم بعض هؤلاء قد يجعلون نوع ذلك حادثاً كما تقوله الكرامية، وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون[١] النوع حادثاً بل قديماً ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده " وهذا هو رأي ابن تيمية نفسه، ثم يقول: " والفلاسفة تجوز مثل ذلك في دوام النوع دون أشخاصه " [٢].

أما الآثار التي يدعم بها ابن تيمية رأيه في قيام الحوادث بذاته تعالى فقد ذكر كما أشرنا إلى ذلك من قبل قولاً نسبه إلى الإمام أحمد بن حنبل أخذ يردده في أكثر من موضع في كتبه وهو أنه تعالى " لم يزل متكلماً إذا شاء وكيف شاء " قاله عبد الله بن المبارك والإمام أحمد بن حنبل وغيرهما وعامة أهل السنة " [٣].

ومعنى ذلك – كما يقول الشيخ هراس –: " إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً " [٤] .

يقول ابن تيمية: " وليس كلامه تعالى من حيث هو حادث " [٥]" فكلامه قديم مع أنه يتكلم بمشيئته وقدرته، وإن قيل إنه ينادي ويتكلم بصوت ولا يلزم من ذلك قدم صوت معين وإذا كان قد تكلم بالتوراة والقرآن والإنجيل بمشيئته وقدرته لم يمتنع أن يتكلم بالباء قبل السين، وإن كان نوع الباء والسين قديماً لم يستلزم أن تكون الباء المعينة والسين المعينة قديمة لما علم من

---

(١) ابن تيمية في درء تعارض ٢ / ١٤٧ – ١٤٨ وأيضاً الموافقة ٢ / ٧٥ .

(٢) ابن تيمية المصدرين السابقين .

(٣) ابن تيمية في رسالة الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع الفتاوى ١٣ / ١٣٢ وأيضاً جواب أهل العلم والإيمان ص ٩٩ طبعة الرياض وأيضاً درء تعارض العقل والنقل ٢ / ٢٦٨، وأيضاً فقي مجموع الفتاوى ٦٢ / ٥٠، ص٣٦٩، وأيضا في شرح الأصفهانية ص٣٣ .

(٤) الدكتور هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص ١٣٤ .

(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٢ / ١٧٣ .

الفرق بين النوع والعين – وهذا الفرق ثابت في الإرادة والكلام والسمع والبصر وغير ذلك من الصفات " (١).

ويرى ابن تيمية أن القول بقدم النوع وحدوث الأفراد " تنحل به الإشكالات الواردة على وحدة هذه الصفات وتعددها وقدمها وحدوثها، وكذلك تزول به الإشكالات الواردة في أفعال الرب وقدمها وحدوثها وحدوث العالم " (٢).

فالحوادث التي تقوم بذات الله توجد وتنعدم ولا محذور في ذلك بل هو عين الحق والصواب ويقول " وثم طائفة كثيرة تقول: إنه تقوم به الحوادث وتزول وأنه كلم موسى بصوت وذلك الصوت عدم وهذا مذهب أئمة السنة والحديث من السلف وغيرهم " (٣). وهذا التصور يقتضي بالضرورة تسلسل الحوادث إلى ما لا بداية وقد أقر بذلك ابن تيمية.

الرأي الذي أراه:

أولاً: في شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية أن " بعض المحدثين المتأخرين قال كما قال الفلاسفة بقدم الجنس " أي أنك إذا ذهبت تحدد وجود العالم فلا تصل إليه إذ ما من حادث إلا وقبله حادث ولا ينتهي لكن ما من فرد إلا وهو حادث فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم يقول الدواني: " وقد قال بذلك بعض المحدثين المتأخرين وقد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش " (٤).

وقد تعقبه الشيخ محمد عبده فقال: " قوله وقد قال بذلك بعض المحدثين.. إلخ " أقول أي قال بقدم العالم بالجنس بعض المحدثين أي الآخذين بظاهر الأحاديث لما أنهم قد رأوا فيها ما يدل على ذلك وبه قال ابن تيمية على ما نقل عنه الشارح وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة

---

(١) ابن تيمية المصدر السابق ١٢ / ١٥٨ .

(٢) ابن تيمية المصدر السابق نفس الجزء والصفحة .

(٣) ابن تيمية في رسالة الفرقان بين الحق والباطل ضمن مجموع الفتاوى ١٣ / ١٥٦ .

(٤) الدواني في شرح العقائد العضدية ص ٢٨ طبعة الخشاب عام ١٣٢٢هـ الطبعة الأولى، وأيضاً الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين بتحقيق الدكتور سليمان دنيا ص ٨٣، الطبعة الأولى الحلبي ١٩٥٨ وهي نفسها حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدواني على العقائد العضدية طبعها الدكتور سليمان دنيا مستقلة عن حاشية السالكوني في طبعة الخشاب .

الآخذين بظاهر الآيات والأحاديث القائلين بأن الله استوى على العرش جلوساً فلما أورد عليهم أنه يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله أزلي، فكأنه أزلي، وأزلية العرش خلاف مذهبه، قال إنه قديم بالنوع أي أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له الاستواء أزلاً وأبداً. ولننظر أين يكون الله فيما بين الإعدام والإيجاد ؟ هل يزول عن الاستواء؟ فليقل به أزلاً فسبحان الله ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه، ولست أدري هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق ؟ وكثيراً ما نقل عنه ما لم يقله " (١).

وأرى: أن ابن تيمية قد قال ذلك فعلاً.

يقول ابن تيمية – عند مناقشته للنافين قيام الحوادث بذاته تعالى – يقول: " ظننتم أن ما لا يخلو من نوع الحوادث يكون حادثاً لامتناع حوادث لا نهاية لها، وهذا الأصل ليس معكم به كتاب ولا سنة ولا أثر عن الصحابة والتابعين بل الكتاب والسنة والآثار عن الصحابة وأتباعهم بخلاف ذلك، والنص والعقل دل على أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق حادث كائن بعد أن لم يكن " (٢).

وهنا نجد ابن تيمية يستدرك بعد هذا النص مباشرة فيقول: " ولكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع " (٣).

ويصر ابن تيمية دائماً على نسبة هذا القول إلى السلف فيقول: " ثم القائلون بقيام فعله به.. منهم من يقول بمشيئته وقدرته شيئاً فشيئاً لكنه لم يزل متصفاً به فهو حادث الآحاد قديم النوع، كما يقول ذلك من يقوله من أئمة أصحاب الحديث وغيرهم من أصحاب الشافعي وأحمد وسائر الطوائف " (٤).

---

(١) الشيخ محمد عبده في حاشيته على شرح العقائد العضدية ص٢٨ الطبعة الأولى، وص٨٢ – ٨٣ طبعة الحلبي ١٩٨٥م .

(٢) ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ١ / ١١٨ الطبعة الأولى بمصر ١٣٢١هـ .

(٣) ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ١ / ١١٨ .

(٤) المصدر السابق ١ / ٢٢٤ .

ويكرر ذلك في موضع آخر فينسب قدم جنس الحوادث إلى أئمة الحديث فيقول ما نصه: " وأما أكثر أهل الحديث ومن وافقهم فإنهم لا يجعلون النوع حادثاً بل قديماً ويفرقون بين حدوث النوع وحدوث الفرد من أفراده "(١).

ومن هنا فإننا قلنا عند بياننا لرأي ابن تيمية أنه قال بالقدم النوعي ولم يذكر دليلاً واحداً على إثبات ما يقول.

والذي دفعه إلى القول بذلك هو تمسكه بالقول بقيام الحوادث بذاته تعالى فأدى ذلك إلى القول بالقدم النوعي وحدوث الآحاد واستلزام التسلسل وتجويزه في جانب الماضي، وقد التزم ابن تيمية كل ذلك وقال به ونص عليه فوقع بذلك في خطأ كبير، ليس لأنه غلا في مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه وإنما لأنه نسب ذلك إلى السلف.

فهذه نسبة باطلة لا يوافقه عليها أحد حتى أشد الناس متابعة له وإعجاباً به وانتصاراً له يرون أن نسبة هذا الرأي إلى السلف إنما هو ادعاء.

يقول الدكتور هراس: " وادعى أنه هو مذهب السلف "(٢)، فإذا كان هذا هو رأي أنصاره فماذا يكون رأي خصومه ومعارضيه ؟ الحق أنه لا شأن للسلف الصالح في الخوض في مثل هذه المسائل، وإن استغلال بعض الكلمات المجملة المروية عنهم بفهمها على معنى لا يتصور خطوره على بالهم فتقويل لهم بما لم يقولوا، ولو أراد ابن تيمية الدقة لقال لنا: إن سلفه فيما ذهب إليه إنما هم الفلاسفة.

ثانياً: ما جعله ابن تيمية قاعدة لتجويز قيام الحوادث بذاته تعالى وهو (قدم الجنس وحدوث الأفراد) لم يوافقه عليها أحد حتى أنصاره فقال عنها الشيخ هراس " هي قاعدة لا يطمئن إليها

---

(١) ابن تيمية في موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول ٢ / ٧٥ طبعة الأميرية ببولاق مصر المحمية سنة ١٣٢١هـ، وأيضاً في درء تعارض العقل والنقل ٢ / ١٤٨ بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم طبعة الرياض ١٩٨٠م .

(٢) الدكتور هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص ١٣٤ .

العقل كثيراً فإن الجملة ليست شيئاً أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً " [١].

ولأن ابن تيمية اقتدى في ذلك بالفلاسفة فكان الرد على الفلاسفة رداً عليه ولذلك فقد نقل الشيخ هراس رد التفتازاني على الفلاسفة ليرد به على ابن تيمية فقال: " وقد رأيت سعد الدين التفتازاني في رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيئاً من جزئياتها أزلياً إذ لا تحقق للكلي إلا في ضمن جزئياته.

ويذكر أيضاً عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فإذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة.

وقد تعقبه الجلال الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعد ذلك سخافة منه وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها بمعنى أنه لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية.

ثم قال: ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافي ذلك أصلاً وضرب لذلك مثلاً بالورد الذي لا يبقى منه فرد أكثر من يومين أو يوم مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين.

ونحن نقول له هذا قياس باطل فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعيم أهل الجنة ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفراده.

وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديماً وكل فرد منها حادثاً هل هذا معقول أم لا ؟ الحق أنه يحتاج في تصوره إلى جهد كبير " [٢].

---

(١) الدكتور هراس في المصدر السابق ص ١٣١ .

(٢) الدكتور هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص ١٣١ - ١٣٢ .

ثم ينتهي الشيخ هراس إلى أن " تجويز ابن تيمية قيام الحوادث بذاته تعالى مبني على القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده وهي قاعدة يصعب تصورها "(١).

وكان على الشيخ هراس أن يعلن بطلان تلك القاعدة الفلسفية وخصوصاً وأنه قد أيد في بطلانها سعد الدين التفتازاني فلا مكان بعد ذلك لأن يقول يصعب تصورها، اللّهم إلا أن يقصد بتلك العبارة أن تلك القاعدة الفلسفية التي بنى عليها ابن تيمية مذهبه يصعب تصورها بمعنى أنها تصطدم مع العقل والفكر (٢).

ثالثاً: أرى أنها لا تصطدم مع العقل والفكر فقط وإنما تصطدم مع النصوص الدينية قرآناً وسنة، ففي القرآن الكريم يقول الله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن﴾(٣)، والمادة بمعناها النوعي الذي توالدت منها الأشياء على حد تصور الفلاسفة داخله في عموم كل شيء، ولاشك أن خالقيته بإرادة واختيار لا بفيض أو اضطرار إذن فكل الأشياء حادثة مهما سبق بعضها بعضاً وليس انتفاء بعض منها دون بعض لإعطائها صفة القدم إلا ترجيحاً بين أشياء متساوية دون أي مرجح وهو باطل يرفضه العقل (٤).

وأيضاً قوله تعالى: ﴿ قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ﴾ (٥)، وقد علمنا أن بداءة الشيء تعني كونه مسبوقاً بالعدم فلو كان أصل المادة ذا وجود قديم مع وجود الله إذن لما كانت له بداءة ولما اتصف خلق الله له – إن صح أن يسمى ذلك خلقاً – بالبدء كما يقرر أكثر من مرة في محكم كتابه، فلا يوهمنك مبطل بأن الآية تعني الإنسان وتلفت النظر إلى كيفية خلق الله له من طين ثم من حمإ مسنون ثم من صلصال كالفخار، فإن لفت النظر إلى خصوص نشأة الإنسان لا يحتاج إلى الأمر بالسير في الأرض وتأمل قصة الكائنات عموماً (٦).

---

(١) المصدر السابق ص ١٣٢ – ١٣٣ .

(٢) الشيخ منصور عويس في كتابه ابن تيمية ليس سلفياً ص ١٢٩ .

(٣) سورة الرعد ١٦، والزمر: ٦٢ .

(٤) د. محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ١٦٨ طبعة دمشق ١٩٩٠م .

(٥) سورة العنكبوت: ٢٠ .

(٦) د. محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ١٦٩ .

أما السنة النبوية فقد ورد ما يدل على تفرده سبحانه بالأزلية والقدم وأنه لم يكن شيء غيره فقد روى البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق عن عمران بن حصين رضي الله عنهما قال: جاء نفر من بني تميم.. إلى أن قال " قالوا جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: كان الله ولم يكن شيء غيره " [(١)].

يقول ابن حجر: وفي رواية أبي معاوية " كان الله قبل كل شيء " وفي رواية غير البخاري " ولم يكن شيء معه " [(٢)].

وفي رواية البخاري في كتابه التوحيد " كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء "[(٣)].

ولما كانت الروايتان الأوليتان أصرح في الرد على الفلاسفة الذين أثبتوا حوادث لا أول لها أي أثبتوا ما يسمونه بالقدم النوعي وتابعهم ابن تيمية في ذلك فقد اختار ابن تيمية هذه الرواية " ولم يكن شيء قبله " ورجحها على غيرها.

يقول ابن تيمية: " قال " كان الله ولم يكن شيء قبله " وقد روى " معه " وروى " غيره " والألفاظ الثلاثة في البخاري والمجلس كان واحداً وسؤالهم وجوابهم كان في ذلك المجلس وعمران الذي روى الحديث لم يقم منه حين انقضى المجلس بل قام لما أخبر بذهاب راحلته قبل فراغ المجلس وهو المخبر بلفظ الرسول فدل على أنه إنما قال أحد الألفاظ والأخريان رويا بالمعنى وحينئذ فالذي ثبت عنه لفظ القبل فإنه قد ثبت في صحيح مسلم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول في دعائه: " أنت الأول فليس قبلك شيء " وهذا موافق ومفسر لقوله تعالى: " هو الأول.. ".

---

(١) البخاري في صحيحه كتاب بدء الخلق باب ما جاء في قول الله " وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه " انظر: عمدة القارئ مع شرح صحيح البخاري ١٥ / ١٠٩ .

(٢) ابن حجر في فتح الباري ٦ / ٢٨٩، وأيضاً ١٣ / ٤١٠ طبعة دار المعرفة بيروت، بدون تاريخ .

(٣) البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء . انظر عمدة القاري ٢٥ / ١١٢، وأيضاً فتح ا الباري ١٣ / ٤١٠ .

وإذا ثبت في هذا الحديث لفظ " القبل " فقد ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله واللفظان الآخران لم يثبت واحد منهما أبداً، وكان أكثر أهل الحديث إنما يروونه بلفظ القبل " كان الله ولا شيء قبله ".

وإذا كان إنما قال: " كان الله ولم يكن شيء قبله " لم يكن في هذا اللفظ تعرض لابتداء الحوادث ولا لأول مخلوق " (١).

ثم يقول: " إن كثيراً من الناس يجعلون هذا عمدتهم من جهة السمع أن الحوادث لها ابتداء وأن جنس الحوادث مسبوق بالعدم إذ لم يجدوا في الكتاب والسنة ما ينطق به وليس معهم بذلك نقل لها عن أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا عن الكتاب والسنة فضلاً عن أن يكون هو قول جميع المسلمين " (٢).

وعندما يشرح معنى قول الإمام أحمد " لم يزل متكلماً إذا شاء " يقول: " إذا قبل لم يزل متكلماً إذا شاء ولم يزل يفعل ما يشاء يقتضي دوام كونه متكلماً وفاعلاً بمشيئته وقدرته " (٣)، ويقول: " إن ذلك يوجب وجود كلام بعد كلام وفعل بعد فعل " (٤).

ثم يؤكد تمسكه بالقدم النوعي فيقول بعد ذلك مباشرة: " وإن قدر أن نوعها لم يزل معه فهذه المعية لم ينفها شرع ولا عقل بل هي من كماله.

قال تعالى: ﴿ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ﴾ (٥) والخلق لا يزالون معه وليس في كونهم لا يزالون معه ما ينافي كماله لكن يشتبه على كثير من الناس النوع بالعين.

كما اشتبه على كثير من الناس في الكلام فلم يفرقوا بين كون كلامه قديماً بمعنى أنه لم يزل متكلماً إذا شاء وبين كون الكلام المعين قديماً، وكذلك لم يفرقوا بين كون الفعل المعين قديماً وبين

---

(١) ابن تيمية في رسالة شرح حديث عمران بن حصين ضمن مجموع الفتاوى ١٨ / ٢١٦ وطبعت هذه الرسالة أيضاً في الجزء الخامس من مجموعة الرسائل والمسائل .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ١٨ / ٢٢٢ .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ١٨ / ٢٣٩ .

(٤) المصدر السابق ص ٢٢٨ .

(٥) سورة النحل: ١٧ .

كون نوع الفعل المعين قديماً " [١]، وفرق بين حدوث الشيء المعين وبين حدوث الحوادث شيئاً بعد شيء " [٢].

فابن تيمية هنا يفرق بين حدوث الشيء المعين وحدوث الحوادث شيئاً بعد شيء، فالأول هو الذي يمنع في حقه القدم أما الثاني فقديم مع الله وهذا كان سبب ترجيحه لرواية " كان الله ولم يكن شيء قبله "، لأنها هي التي تناسب رأيه في إثبات حوادث لا أول لها أو ما يسمى بالقدم النوعي.

ومن الغريب أن يبذل ابن تيمية جهداً متكلفاً لينتقى من الروايات الثلاث الصحيحة التي وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الموضوع ما هو أقرب إلى التناسب مع رأيه فيرجحها على الروايتين الأخريين دون أي مسوغ لهذا الترجيح مع أن ابن تيمية رحمه الله يعلم ما هو معلوم لدى جميع علماء أصول الفقه من أن الترجيح إنما يلجأ إليه عند التعارض وعدم إمكان الجمع، فأما إن كان الجمع بين الروايات ممكناً بل لا تعارض بينها فيجب المصير إليه ويمنع من الإلغاء والترجيح.

والروايات الثلاث هنا منسجمة مع بعضها ولا تعارض بينها فقد كان الله وليس معه شيء وليس غيره شيء وليس قبله شيء.

فما المسوغ إذن لترجيح واحدة منها واعتمادها وإلغاء الروايتين الأخريين وهذه من القواعد الأصولية التي لا خلاف فيها والتي لا تخفى على أحد فضلاً عن ابن تيمية رحمه الله [٣].

وقد استشنع ابن حجر العسقلاني هذا التصرف الذي لا مسوغ له من ابن تيمية مع أنه من المعتدلين في تقويم أفكاره وبين فئتي المتعصبين له والمتعصبين ضده بدليل أنه أقر ابن تيمية وتابعه في رد هذه الزيادة " وهو الآن على ما كان عليه " فقال ابن حجر: " وقع في بعض كتب

---

(١) ابن تيمية في رسالة شرح حديث عمران بن حصين ضمن مجموع الفتاوى ١٨ / ٢٤٠.

(٢) ابن تيمية في نقد مراتب الإجماع ص١٧٢ وهو مطبوع في أسفل صفحات كتاب مراتب الإجماع لابن حزم ضمن مجموعة تشمل محاسن الإسلام ومراتب الإجماع ونقد مراتب الإجماع طبع بالقاهرة مكتبة القدس عام ١٣٥٧هـ .

(٣) د. محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ١٧٠ طبعة دمشق ١٩٨٨م .

الحديث كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه " وهي زيادة ليست في شيء من كتب الحديث نبه على ذلك العلامة تقي الدين ابن تيمية.

فابن حجر عندما وجد الحق مع ابن تيمية تابعه واقتدى به ونبه على ذلك أما عندما وجد تصرفه لا مبرر له نبه أيضاً واستشنع تصرفه فقال: " قوله " كان الله ولم يكن شيء قبله " تقدم في بدء الخلق بلفظ: " ولم يكن شيء غيره " وفي رواية أبي معاوية " كان الله قبل شيء " وهو بمعنى " كان الله ولا شيء معه " وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب – " كان الله ولم يكن شيء قبله " – وهو من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية.

ووقفت على كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التي في هذا الباب على غيرها مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح باتفاق " (١).

وبذلك لا يجد ابن تيمية معه ما يستند إليه في قوله بالقدم النوعي كما يقول الفلاسفة.

رابعاً: لقد وقف ابن تيمية مع الفلاسفة في هذه المسألة وفي سبيل الدفاع عن رأيهم يعلن أنه لا إجماع على كفر من نازع في أن الله كان وحده ولا شيء غيره ثم خلق الأشياء كما شاء – أي أنه لا حرج على من يقرر أن المادة تشترك مع الله في القدم وقد جاء ذلك في تعاليق ابن تيمية على كتاب مراتب الإجماع لابن حزم وقد سمى ابن تيمية هذه التعاليق بنقد مراتب الإجماع وذلك في باب (من الإجماع في المعتقدات) قال ابن تيمية في نقده لابن حزم:

" من أعجب الأشياء حكايته – أي ابن حزم – الإجماع على كفر من نازع أنه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه ثم خلق الأشياء كما شاء، ومعلوم أن هذه العبارة ليست في كتاب الله ولا تنسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم " (٢).

وأرى هنا: أن العجب ليس هذا الذي ينقله ابن حزم عن عامة علماء المسلمين مما هو معروف من الدين بالضرورة وإنما العجب كل العجب أن نرى ابن تيمية الذي يسفه الفلاسفة ويشد أزره

---

(١) ابن حجر في فتح الباري ١٣ / ٤١٠ طبعة دار المعرفة بيروت بدون تاريخ .

(٢) ابن تيمية في نقد مراتب الإجماع ص١٦٨ على هامش مراتب الإجماع لابن حزم طبعة القدس ١٣٥٧هـ .

دوماً بانتمائه إلى السلف والسير على صراطهم والبعد عن كل ما ترفعوا عن الخوض فيه، وقد أصبح يدافع عن رأي الفلاسفة في القول بقدم النوع وحدوث الأعيان، وفي سبيل الدفاع عن رأيهم هذا يعلن أنه لا إجماع على كفر من نازع في أن الله كان وحده ولا شيء معه ثم خلق الأشياء كما شاء.

أي أن من قال إن المادة الأولى للمكونات كانت قديمة ولم تستحدث وأنها تشترك مع الله اشتراكاً ذاتياً في صفة القدم فلا حرج عليه.

بل يزيدنا ابن تيمية رحمه الله تعجباً واستغراباً عندما يقول بأن تكفير القائلين بهذا الرأي لم يأت عليه دليل لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ﷺ إذن فما معنى قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ۚ قُلْ أَفَٱتَّخَذْتُم مِّن﴾ (١) وما معنى قوله أيضاً: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ۚ﴾ (٢)؟

أليس من أعجب الأشياء أن يدعي ابن تيمية أنه لا إجماع على كفر من يقول بقدم المادة نوعاً إذا علم أنها حادثة من حيث الأعيان الجزئية (٣).

إنني أرى أن أنصع رد على كلام ابن تيمية هذا هو كلامه نفسه فقد أثبت كفر من قال بقدم العالم (قدماً نوعياً أو عينياً) ونقل الإجماع على ذلك في أكثر من موضع ومناسبة في رسائله وكتاباته.

يقول ابن تيمية بعد أن برهن على بطلان القول بوجود حوادث لا أول لها قال: " فإن الرسل مطبقون على أن كل ما سوى الله محدث مخلوق كائن بعد أن لم يكن ليس مع الله شيء قديم بقدمه" (٤).

ويقول: " ثم يقال لهؤلاء: إن كنتم تقولون بقدم السموات والأرض ودوامها فهذا كفر وهو قول بقدم العالم " (٥).

---

(١) سورة الرعد ١٦ .

(٢) سورة العنكبوت: ٢٠ .

(٣) د. محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ١٦٩ طبعة دمشق ١٩٨٨م .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٩ / ٢٨٠ – ٢٨١ .

(٥) المصدر السابق ٢ / ١٨٨ .

فهل قال ابن حزم مما شنع عليه بسببه ابن تيمية غير هذا الكلام ذاته ؟ وهل الإجماع الذي نقله ابن حزم عن المسلمين غير الإطباق الذي نقله ابن تيمية عن عامة الرسل والأنبياء ؟

وإذا كان الأمر كذلك فلماذا الهجوم على ابن حزم إذن ؟

أما سر هذا التناقض الذي وقع فيه ابن تيمية فقد بينه الدكتور البوطي بقوله " ولعل خير دفاع عنه في تحليل أسباب هذا التناقض العجيب الذي تلبس به ابن تيمية أن نتذكر طبيعته النقدية لمعظم الأئمة والعلماء حتى لكأنه يمارس سعادة ولذة كبيرة في ذلك، إذ لما كان في الانتصار لمذهب الفلاسفة في هذه المسألة بإبعاد تهمة الكفر عنهم بسببها على أقل تقدير ما يظهر ابن حزم في الإجماع الذي نقله في مظهر المخطئ المتسرع الذي لا يتثبت في الأحكام، فإن كان ثمة تحليل آخر غير هذا فليبصرنا به من قد سبق إلى اكتشافه والعثور عليه وله في ذلك الفضل والشكر "(١).

وأنا أختلف مع الدكتور البوطي وأرى أن المسألة ليست بهذه البساطة، وأن جنوح ابن تيمية إلى مذهب الفلاسفة وتهوين القول بالقدم النوعي لا يمكن أبداً أن يكون كما يقول الدكتور البوطي " ليظهر ابن حزم في مظهر المخطئ " وإنما تهوين القول بالقدم النوعي يرجع إلى أن ابن تيمية قال به واضطر إلى ذلك اضطراراً، لأن القول بالقدم النوعي أصل هام في تقرير ابن تيمية لقيام الحوادث بذاته تعالى وبدونه لن يستقيم له تصوره الخاص الذي وضعه كتعديل لمذهب الكرامية بعد أن يتبين له أن التصور الكرامي يلزم منه النقض أزلاً إذا أخذ بمقولتهم أنه تعالى تكلم بعد أن لم يكن متكلماً وفعل بعد أن لم يكن فاعلاً، أما في مذهب ابن تيمية فالفعل القائم بذاته دائم ويوجد وينعدم والمفعول المنفصل دائم ويوجد وينعدم فالجنس قديم والأفراد حادثة – هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى فإن القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ليس شيئاً يمكن الاستغناء عنه في مذهب ابن تيمية وإنما هو أصل هام في إثباته الصفات الخبرية التي يسميها الصفات الاختيارية أو الأفعال الاختيارية، ومن هنا كان سر تمسك ابن تيمية بالقول بقيام الحوادث بذاته تعالى وكان

(١) د. محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه السلفية ص ١٧٢ – ١٧٣ طبعة دار الفكر دمشق بسورية طبعة ١٩٨٨م .

هذا أيضاً هو الذي دفعه إلى كل ما رأيناه من تناقض، وليس كما قال الدكتور البوطي ليظهر ابن حزم في مظهر المخطئ المتسرع.

خامساً: الجنس أو النوع الذي يقول به ابن تيمية ليس له عنده وجود حقيقي خارجي لأن ابن تيمية من الذين ينكرون وجود الكليات في الخارج ويقول إن الكليات مجرد أسماء لموجودات ذهنية ليس لها أي وجود في الواقع الخارجي، إنما الموجود الحقيقي في خارج الأعيان هو الأفراد الجزئية [1].

فالحكم حينئذ على النوع أو الجنس بالقدم ليس إلا حكماً على متصورات ذهنية لا يستتبع قدم أي موجود حقيقي في العالم وهذا ما يقرره ابن تيمية نفسه ويردده [2].

وحينئذ فالعالم الموجود حقيقة حادث، والذهن إذا تصور قدم نوع الحوادث فهذا التصور لا يخرج عن كونه تصوراً لمفهوم قدرة الله الأزلية وتأثيرها الصالح للإيجاد منذ الأزل.

ولكن هذا التصور ينقضه تصور حقيقة الممكن الذي هو أثر هذه القدرة والمفعول لها والذي لا يمكن عقلاً إلا أن يكون حادثاً مسبوقاً بالعدم، وسبق العدم ينافي أزلية الوجود.

فهل ينتقل ابن تيمية في هذه المسألة – قدم النوع أو الجنس – من زمرة الاسميين ليصبح من التصوريين من أتباع المشائية الأرسطية كابن سينا وأمثاله القائلين بأن الكليات موجودة وجوداً خارجياً ضمن أفرادها.

وحتى لو قال ابن تيمية بذلك لما أفاده شيئاً إذ لا يجوز الحكم بقدم النوع أو الجنس الذي لا وجود له إلا ضمن الأفراد، ما دام كل واحد من هذه الأفراد حادثاً ولا واحداً منها بقديم فكيف ساغ له الحكم بقدم ما لا وجود له إلا ضمن الحادث ؟

على أن ابن تيمية إن أصر بعد كل هذا على قدم النوع أو الجنس نتيجة لهذا التتابع أو التسلسل في الماضي من غير بداية كما يقول، فلو سلمنا جدلاً بهذا التسلسل غير ذي البداية لكان معنى

---

(١) انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥ / ٢٠٤ – ٢٠٦ وأيضاً انظر مناهج البحث عند مفكري المسلمين للدكتور علي سامي النشار ص ٤٠ – ٤٣ .

(٢) انظر منهاج السنة النبوية ١ / ٥٥، ٥٩، ١١٧ وأيضاً موافقة صريح المعقول ٢/ ٧٥.

ذلك أنه قائل بقدم العالم، وإذا فهم مذهبه على هذا الوجه مع تصريحه المتكرر بحدوث العالم لكان القول بالقدم لازماً لمذهبه وليس صريحاً (١).

سادساً: لقد قلت أن تمسك ابن تيمية بقيام الحوادث بذاته تعالى هو الذي أوقعه في التناقض ويظهر ذلك أيضاً من خلال مناقشته في هذا النص الذي يقول فيه: " فإذا قالوا لنا فهذا يلزم منه أن تكون الحوادث قامت به قلنا ومن أنكر هذا قبلكم من السلف والأئمة.. إلى أن قال: " ولفظ الحوادث مجمل فقد يراد به الأعراض والنقائص والله منزه عن ذلك ولكن يقوم به ما شاءه ويقدر عليه " (٢).

فقد أثبت في صدر هذه الجملة أن الحوادث التي يراد بها الأعراض والنقائص الله منزه عنها، وهذا حسن.

ولكن هل هناك حوادث وأعراض متصفة بالكمال الذي لا يلحقه نقص فعلى هذا يجيز ابن تيمية قيام هذا النوع من الحوادث بذات الله تعالى.

إن مفهوم كلامه يفيد هذا، فقد قال: " ولكن يقوم به ما شاءه ويقدر عليه " إذن هذا الحادث الذي أجاز ابن تيمية قيامه بذات الله تعالى هو المشاء من الله وهو المقدور عليه، وهل المشاء إلا مخلوقاً وهل المقدور إلا مخلوقاً ؟

وهنا ننتقل إلى سؤال آخر:

هل المخلوق كامل أم ناقص ؟ لا شك أن المخلوق ناقص بدليل أنه مشاء ومقدور.

وهنا سؤال آخر:

إذا كان كل مؤمن متفق على إثبات كل كمال يليق بالله تعالى فهل يتفق هذا مع دعوى قيام الحوادث بذات الله تعالى ؟

وبعبارة أخرى: قيام المخلوق بذات الله تعالى (لأن الحادث مخلوق).

---

(١) انظر دكتور فؤاد خدرجي العقلي في رسالته للدكتوراه نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة والمتكلمين ص ١٢٩ بمكتبة جامعة الأزهر تحت رقم ٣٥٩٣ .

(٢) ابن تيمية في منهاج السنة النبوية ١ / ٢٢٤ طبعة القاهرة الطبعة الأولى ١٣٢١هـ .

وبعبارة ثالثة: قيام الناقص بالله الكامل، وبعبارة رابعة: اتصاف الله الكامل بالناقص. ماذا تكون النتيجة ؟

هل الله الكامل يقوم به الناقص ؟ وبعبارة أخرى هل الله الكامل يتصف بالناقص أليس في هذا سلب للكمال الذي لا يختلف مؤمن في إثباته لله عز وجل ؟

قد يقال: وما الدليل على أن قيام الحوادث بالكامل ينقص الكامل ؟

وللجواب أن عبارة قيام الحوادث بذات الله تساوي في مدلولها اتصاف الله الكامل بالحوادث أي اتصاف الله الكامل بالناقص.

والدليل على أن اتصاف الكامل بالناقص ينقص الكامل هو أنه لو اتصف الكامل بالناقص فإما أن الناقص ينقص الكامل أم لا، فإن كان الأول فهو المطلوب إثباته، وهو أن اتصاف الكامل بالناقص ينقصه، وإن كان الثاني يكون الخلف، لأن الأصل في الكامل ألا يحل به النقص أبداً وإلا تنافى كونه كاملاً ولكان حادثاً والله تعالى منزه عن الحدوث، فلو قلنا بجواز اتصاف الكامل بالناقص لكان الخلف إذ يكون كاملاً لا كاملاً، والخلف باطل.

إذن ثبت الأصل وهو كون الله الكامل لا يتصف بالناقص فالله عز وجل هو الكامل فيستحيل أن يقوم به الناقص ويتصف به، أي بعبارة أخرى: يستحيل أن تقوم الحوادث بذاته تعالى [١].

سابعاً: يصل الربط الشديد بين الصفات الخبرية وحلول الحوادث بذاته تعالى أنه جعل هذه هي تلك فيقول ما نصه: " الآيات التي تدل على الصفات الاختيارية التي يسمونها حلول الحوادث كثيرة جداً " [٢].

فإذا عرفنا أن الصفات الخبرية عنده يطلق عليها الصفات الاختيارية عرفنا أنه لا فرق عنده بينها وبين حلول الحوادث التي تحل بذاته، بل هي التي تحل بذاته تعالى حيث يقول: " الصفات الاختيارية هي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل فتقوم بذاته ومشيئته وقدرته مثل كلامه

---

(١) الشيخ منصور عويس في كتابه ابن تيمية ليس سلفياً ص ١٣٢ – ١٣٣ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٢٢ .

وسمعه وبصره وإرادته ومحبته ورضاه ورحمته وغضبه ومثل استوائه ومجيئه وإتيانه ونزوله ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة"[١].

ويقول أيضاً: " وأما دنوه نفسه وتقربه من بعض عباده فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه ومجيئه يوم القيامة ونزوله واستوائه على عرشه وهذا مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث والنقل عنهم بذلك متواتر "[٢].

يشير ابن تيمية بذلك إلى أن الذين يثبتون النزول ويقولون " إنه يدنو ويقرب من عباده بنفسه "[٣] هم الذين يثبتون قيام الحوادث بذاته تعالى.

أما الذين ينفون قيام الحوادث بذاته فيمتنع عندهم كما يقول ابن تيمية: " أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته ومشيئته لا لازم ولا متعد، لا نزول ولا مجيء ولا استواء ولا إتيان ولا خلق ولا إحياء ولا إماتة ولا غير ذلك"[٤]. أي ينفون الصفات الخبرية، ويرى ابن تيمية أن " مسألة الصفات الاختيارية هي من تمام حمده فمن لم يقر بها لم يمكنه الإقرار بأن الله محمود البته ولا أنه رب العالمين "[٥].

وواضح من كل هذه النصوص الصلة الوثيقة بين قيام الحوادث بذاته تعالى وبين إثبات الصفات الخبرية فمن يثبت قيام الحوادث بذاته تعالى يثبت الصفات الخبرية، والعكس صحيح، ولذلك رأينا ابن تيمية يصف ابن كلاب بالتناقض لأنه خالف الجهمية والمعتزلة فأثبت الصفات ولكنه وافقهم في القول بنفي حلول الحوادث بذاته تعالى.

يقول ابن تيمية: " الجهمية والمعتزلة كانوا ينكرون الصفات والعلو على العرش ثم جاء ابن كلاب فخالفهم في ذلك وأثبت الصفات والعلو على العرش لكن وافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية "[٦].

---

(١) المصدر السابق ٦ / ٢١٧ .
(٢) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٤٦٦ من مجموع الفتاوى .
(٣) المصدر السابق ٥ / ٤٦٧ .
(٤) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٧٩ .
(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢٥٩ .
(٦) ابن تيمية المصدر السابق ٦ / ٢٦٣ .

وإذن: فالارتباط وثيق عند ابن تيمية بين اعتقاد قيام الحوادث بذاته تعالى وإثبات الصفات الخبرية.

ثامناً: قد تكون هذه الحقيقة غائبة عن الدكتور هراس عندما اتخذ في كتابه (ابن تيمية السلفي) موقفاً يناقض موقفه في كتابه (دعوة التوحيد) وذلك أنه في كتابه الأول كان مثل ابن كلاب تقريباً بمعنى أنه أثبت الصفات الخبرية وأيد ابن تيمية في موقفه منها تأييداً مطلقاً، ولكنه لم يتابعه في موقفه من قيام الحوادث بذاته تعالى وبين لنا أن ابن تيمية تابع الكرامية وغلا في مناصرة هذا المذهب وادعى أنه مذهب السلف وأن قاعدة قدم الجنس وحدوث الأفراد التي قال بها ابن تيمية لا يطمئن إليها العقل كثيراً وهي قاعدة يصعب تصورها.

هذا ما انتهى إليه الدكتور هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ولكنه في كتابه (دعوة التوحيد) وبعد أن أشار إلى مذهب الأشاعرة في صفات الأفعال بين أن الداعي لهم على نفي هذه الصفات اعتقادهم أن القديم لا يكون محلاً للحوادث ولأن ذلك يفضي في زعمهم إلى حدوث القديم.

والعجيب أنه رد عليهم بقوله " إنهم لم يفرقوا بين جنس الحوادث وأشخاصها " ونسى أنه قد هاجم تلك القاعدة في كتابه الأول ولم يبين في كتابه الأخير سبب عدوله عن رأيه الأول وكيف تصورها بعد أن لم يكن متصوراً لها.

ولعل تفسير ذلك هو أن الشيخ هراس عندما كتب (ابن تيمية السلفي) لم تظهر له هذه الصلة بين قيام الحوادث بذاته تعالى وبين إثبات الصفات الخبرية في مذهب ابن تيمية، فوافقه في إثبات الصفات الخبرية ونازعه في قيام الحوادث بذاته تعالى أما عندما ظهرت له هذه الصلة فقد وافق ابن تيمية وأخذ المذهب على علاته وخصوصاً وأنه من أنصار ابن تيمية وهذا ما يأباه المنهج العلمي [1].

***

(١) انظر الدكتور عبد العزيز بحيري في رسالته للدكتوراه قضية قيام الحوادث بذاته تعالى بين النافين والمثبتين ص ٥٠٩ بمكتبة جامعة الأزهر تحت رقم ٣٠٦١

صفة الاستواء

رأي الرازي:

يرى الرازي [١] أنه لا يمكن حمل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ﴾ على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز [٢].

ويرى أن هذا مما اتفق عليه العلماء الراسخون يستوي في ذلك الذين يخوضون في التأويل والذين لا يخوضون. يقول الرازي: " لا يمكن حمل قوله تعالى:" ثم استوى على العرش " على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان: المذهب الأول: أن نقطع بكونه تعالى متعالياً عن المكان والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله.

المذهب الثاني: أن نخوض في التأويل على التفصيل [٣].

ويرى الرازي أن المذهب الأول " أسلم وإلى الحكمة أقرب " [٤].

ويفصل القول في ذلك بقوله:

" اعلم أن مذهب العلماء في هذه الآية " ثم استوى على العرش " وأمثالها على وجهين: أحدهما: ترك التعرض إلى بيان المراد. وثانيهما: التعرض إليه. والأول أسلم وإلى الحكمة أقرب.

---

(١) لابد لمن يريد معرفة رأي الرازي في صفة الاستواء أن يتتبع الآيات التي ورد فيها ذكر هذه الصفة في تفسير الرازي حيث يقول: " واعلم أنه تعالى ذكر قوله " استوى على العرش " في سور سبع إحداها ههنا – أي في سورة الأعراف آية ٥٤ – وثانيها في يونس آية ٣ . وثالثها في الرعد آية ٢، ورابعها في طه آية ٥، وخامسها في الفرقان آية ٥٩، وسادسها في السجدة آية ٤، وسابعها في الحديد آية ٤ .

وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها إلى بعض كثرت وبلغت مبلغاً كثيراً وافياً بإزالة شبه التشبيه عن القلب والخاطر . الرازي في مفاتيح الغيب ١٣/ ١٢٠ طبعة دار الغد ١٩٩٢م .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١٣ / ١١٧ .

(٣) الرازي في المصدر السابق ١٣ / ١١٧، ١١٨ .

(٤) الرازي في المصدر السابق ٢٤ / ٥٣٧ .

أما أنه أسلم: فذلك لأن من قال أنا لا أتعرض إلى بيان هذا ولا أعرف المراد من هذا، لا يكون حاله إلا حال من يتكلم عند عدم وجوب الكلام، أو لا يعلم شيئاً لم يجب عليه أن يعلمه، وصفة الاستواء مما لا يجب العلم بها فمن ترك التعرض إليه لم يترك واجباً. وأما من يتعرض إليه فقد يخطئ فيه فيعتقد خلاف ما هو عليه.

فالأول غاية ما يلزمه أنه لا يعلم، والثاني يكاد أن يقع في أن يكون جاهلاً مركباً، وعدم العلم، والجهل المركب، كالسكوت والكذب، ولا يشك أحد في أن السكوت خير من الكذب.

وأما أنه أقرب إلى الحكمة: فذلك لأن من يطالع كتاباً صنفه إنسان وكتب له شرحاً والشارح دون المصنف، فالظاهر أنه لا يأتي على جميع ما أتى عليه المصنف، ولهذا كثيراً ما نرى أن الإنسان يورد الإشكالات على المصنف المتقدم، ثم يجيء من ينصر كلامه ويقول لم يرد المصنف هذا وإنما أراد كذا وكذا، وإذا كان حال الكتب الحادثة التي تكتب عن علم قاصر كذلك فما ظنك بالكتاب العزيز الذي فيه كل حكمة.

- فهل – يجوز أن يدعي جاهل أني علمت كل سر في هذا الكتاب وكيف ولو ادعى عالم أني علمت كل سر وكل فائدة يشتمل عليه الكتاب الفلاني يستقبح منه ذلك، فكيف من يدعي أنه علم كل ما في كتاب الله " (١).

ويستدل الرازي على صحة هذا المذهب بقوله: " إن اللفظ إذا كان له معنى راجح ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة وترجح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية، والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ (٢)، فقد دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة، فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية، والقول بالظن في ذات الله وصفاته غير جائز بإجماع

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٤ / ٥٣٧، ٥٣٨ .

(٢)سورة طه آية: ٥ .

المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة، والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه والفطرة الأصلية تشهد بصحته "(١). ولذلك يختار الرازي هذا المذهب فيقول: " وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه" (٢).

أما المذهب الثاني وهو الذي عبر عنه بقوله " أن نخوض في التأويل على التفصيل "(٣) فيرى " أنه خطر " (٤).

ولكنه رغم خطورة الطريق ووعورة المسلك يتجه إليه الرازي فيفصل القول فيه، والذي دفعه إلى ذلك هو الرد على المشبهة.

يقول الرازي: " المشبهة تعلقت بهذه الآية – " الرحمن على العرش استوى" – في أن معبودهم جالس على العرش وهذا باطل بالعقل والنقل من وجوه: أحدها: أنه سبحانه وتعالى كان ولا عرش ولا مكان ولما خلق الخلق لم يحتج إلى مكان بل كان غنياً عنه فهو بالصفة التي لم يزل عليها.

ثانيها: أن الجالس على العرش لابد وأن يكون الحاصل منه في يمين العرش غير الحاصل في يسار العرش فيكون في نفسه مؤلفاً مركباً وكل ما كان كذلك احتاج إلى المؤلف والمركب وذلك محال، للزوم الحدوث.

ثالثها: أن المستقر على العرش إما أن يكون متمكناً من الانتقال والحركة أو لا يمكنه ذلك فإن كان الأول فقد صار محل الحركة والسكون فيكون محدثاً لا محالة، وإن كان الثاني كان كالمربوط بل كان كالزمن بل أسوأ حالاً منه فإن الزمن إذا شاء الحركة في رأسه وحدقته أمكنه ذلك وهو غير ممكن على معبودهم.

رابعها: إما أن يحصل في كل مكان دون مكان، فإن حصل في كل مكان لزمهم أن يحصل في مكان النجاسات والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل، وإن حصل في مكان دون مكان وقيل

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٧ / ٩٥ – ٩٦ .

(٢) الرازي في المصدر السابق ١٣ / ١١٨ .

(٣) الرازي في المصدر السابق نفس الجزء والصفحة .

(٤) الرازي في المصدر السابق ٢٤ / ٥٣٨ .

بتخصيصه سبحانه بهذا المكان وهو العرش احتيج إلى مخصص وهو افتقار ينزه الله سبحانه وتعالى عنه.

خامسها: أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [(١)] يتناول نفي المساواة من جميع الوجوه فلو كان جالساً لحصل من يماثله في الجلوس وحينئذ يبطل معنى الآية.

سادسها: أنه تعالى لو كان مستقراً على العرش لكان محمولاً للملائكة لقوله تعالى:" ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية " وحامل حامل الشيء حامل لذلك الشيء وكيف يحمل المخلوق خالقه، ذلك غير معقول لأن الخالق هو الذي يحفظ المخلوق أما المخلوق فلا يحفظ الخالق ولا يحمله.

سابعها: أنه لو كان المستقر في المكان إلهاً ينسد باب القدح في إلهية الشمس والقمر، لأن طريقنا إلى نفي إلهية الشمس والقمر أنهما موصوفان بالحركة والسكون وما كان كذلك كان محدثاً ولم يكن إلهاً فإذا أبطلتم هذا الطريق انسد عليكم باب القدح في إلهية الشمس والقمر.

ثامنها: أن العالم كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى قوم هي تحت بالنسبة إلى آخرين وبالعكس فيلزم من إثبات جهة الفوق للمعبود سبحانه وتعالى إثبات الجهة المقابلة لها أيضاً بالنسبة إلى بعض، وباتفاق العقلاء لا يجوز أن يقال المعبود تحت

تاسعها: أجمعت الأمة على أن قوله تعالى" قل هو الله أحد " من المحكمات وعلى فرض الاستقرار على العرش يلزم التركيب [(٢)] والانقسام فلا يكون سبحانه أحداً في الحقيقة فيبطل ذلك المحكم.

عاشرها: أن الخليل عليه السلام قال: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلْأَفِلِينَ ﴿٧٦﴾﴾ [(٣)] فلو كان تعالى مستقراً على العرش لكان جسماً آفلاً أبداً غائباً أبداً فكان يندرج تحت قوله " لا أحب الآفلين ".

---

(١) سورة الشورى آية: ١١ .

(٢) يقول الرازي " فلو كان مختصاً بالمكان لكان الجانب الذي منه يلي ما على يمينه غير الجانب الذي منه يلي ما على يساره فيكون مركباً منقسماً " الرازي في مفاتيح الغيب ٥٢٣/٢٠ .

(٣) سورة الأنعام: ٧٦ .

فثبت بهذه الدلائل أن الاستقرار على الله محال [(١)].

والله سبحانه لما خاطبنا بلسان العرب وجب أن لا نريد باللفظ إلا موضوعه في لسانهم، وإذا كان لا معنى للاستواء في لسانهم إلا الاستقرار والاستيلاء وقد تعذر حمله على الاستقرار فوجب حمله على الاستيلاء وإلا لزم تعطيل اللفظ وأنه غير جائز.

وإلى نحو هذا ذهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام فقال في بعض فتاويه: طريقة التأويل بشرطه وهو قرب التأويل أقرب إلى الحق لأن الله تعالى إنما خاطب العرب بما يعرفونه وقد نصب الأدلة على مراده من آيات كتابه لأنه سبحانه وتعالى قال: ﴿ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ۝١٩ ﴾ ﴿ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ وهذا عام في جميع آيات القرآن فمن وقف على الدليل أفهمه الله تعالى مراده من كتابه وهو أكمل ممن لم يقف على ذلك إذ لا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وفيه توسط في المسألة، وقد توسط ابن الهمام في المسايرة وقد بلغ رتبة الاجتهاد، توسطاً أخص من هذا التوسط فذكر ما حاصله وجوب الإيمان بأنه تعالى استوى على العرش مع نفي التشبيه، وأما كون المراد استولى فأمر جائز الإرادة لا واجبها إذ لا دليل عليه.

وإذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء إذا لم يكن بمعنى الاستيلاء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء فإنه قد ثبت إطلاقه عليه لغة في قوله:

فلما علونا واستوينا عليهم   جعلناهم مرعى لنسر وطائر [(٢)]

ثم يقول الرازي: " فإن قيل تأويل الاستواء بالاستيلاء غير جائز لوجوه:

أحدها: أن الاستيلاء معناه حصول الغلبة بعد العجز وذلك في حق الله تعالى محال.

ثانيها: أنه إنما يقال فلان استولى على كذا إذا كان له منازع ينازعه وكان المستولى عليه موجوداً قبل ذلك وهذا في حق الله تعالى محال، لأن العرش إنما حدث بتخليقه وتكوينه.

ثالثها: الاستيلاء حاصل بالنسبة إلى كل المخلوقات فلا يبقى لتخصيص العرش بالذكر فائدة.

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٠ / ٥٢٣ – ٥٢٤ .

(٢) الألوسي في روح المعاني ١٦ / ١٥٦ طبعة دار الفكر بيروت بدون تاريخ .

والجواب: أنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعة بالكلية" [١].

ولذلك يقول الرازي " فوجب أن يكون المراد هو الاستيلاء والقهر ونفاذ القدرة وجريان الأحكام الإلهية وهذا مستقيم على قانون اللغة والذي يقرر ذلك أن الله تعالى إنما أنزل القرآن بحسب عرف أهل اللسان وعاداتهم ألا ترى أنه تعالى قال: ﴿وَهُوَ خَٰدِعُهُمْ﴾ [٢].

وقال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [٣]، وقال: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [٤]، وقال: ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [٥].

والمراد في الكل أن الله تعالى يعاملهم معاملة الخادعين والماكرين والمستهزئين فكذا هٰهنا: المراد من الاستواء على العرش: التدبير بأمر الملك والملكوت ونظيره أن القيام أصله الانتصاب ثم يذكر بمعنى الشروع في الأمر كما يقال: قام بالملك " [٦].

ثم يفصل الرازي القول في هذا التأويل فيقول: " تأويله على التفصيل فيه قولان ملخصان الأول: أن " العرش " في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جاء العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه أي انتقض ملكه وفسد، وإذا استقام له ملكه واطرد أمره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه، ونظيره قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذي يكثر الضيافة كثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيباً وليس المراد في شيء من هذه الألفاظ إجراؤها على ظاهرها وإنما المراد منها تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا هٰهنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة.

ثم يقول: والله تعالى لما دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره العالم على الوجه الذي ألفوه من سلوكهم ورؤسائهم استقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله، إلا أن كل ذلك مشروط

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢ / ٥٢٦ .

(٢) سورة النساء: ١٤٢ .

(٣) سورة الروم: ٢٧ .

(٤) سورة آل عمران: ٤٦ .

(٥) سورة البقرة: ١٥ .

(٦) الرازي في أساس التقديس ص ٢٠٢ طبعة ١٩٨٦م .

بنفي التشبيه، فإذا قال: إنه عالم فهموا منه أنه لا يخفى عليه تعالى شيء ثم علموا بعقولهم أنه لم يحصل ذلك العلم بفكرة ولا روية ولا باستعمال حاسة، وإذا قال قادر علموا منه أنه متمكن من إيجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا بعقولهم أنه غني في ذلك الإيجاد والتكوين عن الآلات والأدوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية، وهكذا القول في كل صفاته.

وإذا أخبر أن له بيتاً يجب على عباده حجه فهموا منه أنه نصب لهم موضعاً يقصدونه لمسألة ربهم وطلب حوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه وأنه لم يجعل ذلك البيت مسكناً لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد بعينه عن نفسه، فإذا أمرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه أنه أمرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم أنه لا يفرح بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والإعراض عنه إذا عرفت هذه المقدمة فنقول:

إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش أي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد فكان قوله تعالى: " ثم استوى على العرش " أي بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال، والدليل على أن هذا هو المراد قوله في سورة يونس: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ﴾ (١)، فقوله تعالى: ﴿ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ﴾ جرى مجرى التفسير لقوله تعالى: " استوى على العرش " وقال في هذه الآية ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ (٢)، وهذا يدل على أن قوله تعالى: " ثم استوى على العرش " إشارة إلى ما ذكرنا.

فإن قيل: فإذا أحلتم قوله تعالى: " ثم استوى على العرش " على أن المراد استوى على الملك وجب أن يقال: الله لم يكن مستوياً قبل خلق السموات والأرض والله تعالى منزه عن ذلك.

قلنا: إنه تعالى إنما كان قبل خلق العوالم قادراً على تخليقها وتكوينها، وما كلن مكوناً ولا موجداً لها بأعيانها بالفعل لأن إحياء زيد وإماتة عمرو وإطعام هذا وإرواء ذلك لا يحصل إلا عند

---

(١) سورة يونس: ٣ .

(٢) سورة الأعراف: ٥٤ .

هذه الأحوال، فإذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الأحوال صح أن يقال: إنه تعالى إنما استوى على ملكه بعد خلق السموات والأرض بمعنى أنه إنما ظهر تصرفه في هذه الأشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والأرض [١].

يقول الرازي: وهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع " [٢].

القول الثاني: قال بعض العلماء المراد من الاستواء الاستيلاء، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق. . من غير سيف ودم مهراق [٣].

ويفرق الرازي بين من يقول إن المراد من الاستواء ظاهره وهو القيام والانتصاب أو الاستقرار المكاني وبين من يقول المراد الاستيلاء بقوله: " الأول جهل محض والثاني يجوز أن يكون جهلاً، والأول مع كونه جهلاً هو بدعة وكاد يكون كفراً، والثاني وإن كان جهلاً فليس بجهل يورث بدعة، وهذا كما أن واحداً إذا اعتقد أن الله يرحم الكفار ولا يعاقب أحداً منهم يكون جهلاً وبدعة وكفراً، وإذا اعتقد أنه يرحم زيداً الذي هو مستور الحال لا يكون بدعة، غاية ما يكون أنه اعتقاد غير مطابق " [٤].

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن القول في الاستواء كالقول في سائر الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم فإن الله سمى نفسه بأسماء ووصف نفسه بصفات، ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل [٥].

---

(١) يقول الرازي في موضع آخر " ظاهر الآية يدل على أنه تعالى إنما استوى على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض لأن كلمة " ثم " يقتضي التراخي وذلك يدل على أنه تعالى كان قبل خلق العرش غنياً عن العرش فإذا خلق العرش امتنع أن تنقلب حقيقته وذاته من الاستغناء إلى الحاجة فوجب أن يبقى بعد خلق العرش غنياً عن العرش ومن كان كذلك امتنع أن يكون مستقراً على العرش " . الرازي في تفسيره ١٥ / ٢٤٩ .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١٣ / ١١٩ .

(٣) الرازي في المصدر السابق ٢٠ / ٥٢٥ .

(٤) المصدر السابق ٢٤ / ٥٣٨ .

(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٩٤، ١٩٥ طبعة الرياض بدون تاريخ .

وينقل عن ابن عبد البر [١] قوله " أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها وحملها على الحقيقة لا على المجاز " [٢] .

ويتبنى ابن تيمية هذا الرأي ويرى أن هذه الصفات يجب حملها على الحقيقة لأنه " لو كانت أسماء الله وصفاته مجازاً، يصح نفيها عند الإطلاق لكان يجوز أن الله ليس بحي ولا عليم ولا قدير ولا سميع ولا بصير ولا يحبهم ولا يحبونه ولا استوى على العرش ونحو ذلك [٣].

ويرى ابن تيمية أنه لا يلزم من استواء الله على عرشه حقيقة أن يكون استواؤه كاستواء المخلوقين فيقول: " ولله تعالى استواء على العرش حقيقة وللعبد استواء على الفلك حقيقة وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين فإن الله لا يفتقر إلى شيء بل هو الغني عن كل شيء، والله تعالى يحمل العرش وحملته بقدرته ويمسك السموات والأرض أن تزولا فمن ظن أن قول الأئمة: أن الله مستو على عرشه حقيقة يقتضي أن يكون استواؤه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام لزمه أن يكون قولهم إن الله له علم حقيقة وسمع حقيقة وبصر حقيقة وكلام حقيقة يقتضي أن يكون علمه وسمعه وبصره وكلامه مثل المخلوقين وسمعهم وبصرهم وكلامهم "[٤].

ولكن ما معنى الاستواء على العرش عند ابن تيمية ؟

يرى ابن تيمية أن " معنى الاستواء على العرش أنه يتضمن علو الرب على عرشه وارتفاعه عليه " [٥].

ويرى ابن تيمية أن السلف يفسرونه بذلك فيقول: " فسره السلف بذلك " [٦].

---

(١) هو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر القرطبي المالكي (أبو عمر) من كبار حفاظ الحديث، ولد بقرطبة سنة ٣٦٨ هـ وتوفي بشاطبة سنة ٤٦٣هـ .

انظر وفيات الأعيان ٦ / ٦٤، والإعلام ٩ / ٣١٦، ٣١٧ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٩٨ .

(٣) المصدر السابق ٥ / ١٩٧ .

(٤) المصدر السابق ٥ / ١٩٩ .

(٥) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٠٨ طبعة أنصار السنة وأيضاً مجموع الفتاوى ١٧ / ٣٧٤.

(٦) ابن تيمية في المصدر السابق ونفس الصفحة .

ويؤكد ابن تيمية هذا المعنى – علو الله على عرشه – في مواضع مختلفة بعبارات مختلفة فيقول: قوله تعالى: " الرحمن على العرش استوى " يبين أن الله فوق السماوات فوق العرش وأن الاستواء على العرش دل على أن الله بنفسه فوق العرش " [١].

ولتأكيد هذا المعنى فقد سار ابن تيمية في اتجاهين:

١ – تفصيل القول في معنى الاستواء.

٢ – تفصيل القول في معنى العرش.

وهو ما فعله الرازي من قبله.

أما الاتجاه الأول:

فينقل ابن تيمية عن كثير من الأئمة ما يؤيد المعنى الذي ذهب إليه ويبين أن الرازي عندما ينفي أن الله بنفسه ليس فوق العرش لا يخالف السلف فحسب، وإنما يخالف أيضاً أئمة أصحابه من متقدمي الأشاعرة.

يقول ابن تيمية: " قال الشيخ أبو نصر السجزي [٢] في كتاب الإبانة له: " وأئمتنا كسفيان الثوري ومالك بن أنس وسفيان بن عيينة وحماد بن زيد وعبد الله بن المبارك وفضيل بن عياض وأحمد بن حنبل متفقون على أن الله سبحانه بذلته فوق عرشه " [٣].

وحدث يزيد بن هارون عن الجهمية فقال: من زعم أن الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في قلوب العامة فهو جهمي " [٤].

---

(١) ابن تيمية في الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤٨ .

(٢) هو أبو نصر عبد الله بن سعيد بن حاتم الوائلي البكري السجدي السجستاني نسبة إلى سجستان نزيل الحرم ومصر، توفي سنة ٤٤٤هـ . انظر: تذكرة الحفاظ ٣ / ٢٠٦، ٢٠٧ .

(٣) ابن تيمية في كتابه تلبيس الجهمية ٢ / ٣٨ وأيضاً في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٢٢ .

(٤) ابن تيمية في تلبيس الجهمية ٢ / ٤٤ ومجموع الفتاوى ٥ / ١٤٨ ودرء تعارض العقل والنقل ٢ / ٢٤ . وهذا النص ذكره البخاري في كتاب أفعال العباد ص ١٨ طبعة التراث الإسلامي بدون تاريخ .

ثم يقول ابن تيمية: " ونقل أقوال السلف من القرون الثلاثة في إثبات أن الله فوق العرش يطول ولا يتسع له هذا الموضع ولكن نبهنا عليه، ولم يكن هذا عندهم من جنس مسائل النزاع التي يسوغ فيها الاجتهاد بل ولا كان هذا عندهم من جنس مسائل أهل البدع المشهورين في الأمة كالخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة بل كان إنكار هذا عندهم أعظم من هذا كله وكلامهم في ذلك مشهور متواتر.

ولهذا قال الملقب بإمام الأئمة أبو بكر بن خزيمة [١] فيما رواه الحاكم " من لم يقل إن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه ثم ألقى على مزيلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة " [٢] .

وإذا كان الرازي لا يقول بأن الله فوق العرش فإن ابن تيمية يرى أن الرازي بذلك مخالف لجميع سلف الأمة. يقول ابن تيمية: " وكلام السلف والأئمة في هذا الباب أعظم وأكثر من أن يذكر هنا إلا بعضها كلهم مطبقون على الذم والرد على من نفى أن يكون الله فوق العرش، كلهم متفقون على وصفه بذلك، وعلى ذم الجهمية الذين ينكرون ذلك وليس بينهم خلاف في ذلك ولا يقدر أحد أن ينقل عن سلف الأمة وأئمتها في القرون الثلاثة حرفاً واحداً يخالف ذلك، لم يقولوا شيئاً من عبارات النافية أن الله ليس في السماء والله ليس فوق العرش ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا أن جميع الأمكنة إليه سواء ولا أنه في كل مكان أو أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه، ولا نحو ذلك من العبارات التي تطلقها النفاة لأن يكون فوق العرش: لا نصاً ولا ظاهراً بل هم مطبقون متفقون على أنه نفسه فوق العرش وعلى ذم من ينكر ذلك بأعظم مما يذم به غيره من أهل البدع مثل القدرية والخوارج والروافض ونحوهم.

---

(١) من طرائف ما يصادفه الباحث أن ابن تيمية لما وجد عند ابن خزيمة ما يؤيد ما يذهب إليه كان ابن خزيمة عنده إمام الأئمة .

والرازي لما رأى اتجاه ابن خزيمة لا يتفق مع ما يذهب إليه رد عليه وهاجمه وقال عنه: " واعلم أن محمداً بن إسحاق بن خزيمة أورد استدلال أصحابنا في هذه الآية – ليس كمثله شيء – في الكتاب الذي سماه بالتوحيد وهو في الحقيقة كتاب الشرك واعترض عليها وأنا أذكر حاصل كلامه بعد حذف التطويلات لأنه كان رجلاً مضطرب الكلام قليل الفهم ناقص العقل" الرازي في مفاتيح الغيب ٢٧ / ١٠ .

(٢) ابن تيمية في كتاب تلبيس الجهمية ٢ / ٤١، ٤٢ .

وإذا كان ذلك فليعلم أن الرازي ونحوه من الجاحدين لأن يكون الله نفسه فوق العالم هم مخالفون لجميع سلف الأمة وأئمتها الذين لهم في الأمة لسان صدق " (١).

ولا يكتفي ابن تيمية بإثبات مخالفة الرازي لسلف الأمة، ولكنه يرى أن الرازي عندما لا يقول بأن الله فوق العرش مخالف أيضاً لأئمة أصحابه من الأشاعرة المتقدمين.

يقول ابن تيمية: " طائفة هذا المؤسس (٢) وهم أبو الحسن الأشعري وأتباعه قدماؤهم وأئمتهم الكبار كلهم متفقون على أن الله فوق العرش ينكرون ما ذكره المؤسس وطائفة معه كأبي المعالي وأبي حامد من نفى ذلك، أو تأويل القرآن كقوله " ثم استوى " بمعنى استولى وقد ذكرت – أي ابن تيمية – قبل ذلك قول أبي الحسن في كتابه الإبانة(٣).

ثم ينقل ابن تيمية فصولاً كاملة عن الأشعري في كتابيه (٤) الإبانة والمقالات يعقب عليها بقوله:

" قلت وهذا الذي ذكره أبو الحسن في كتاب الإبانة هو الذي يذكره من ينقل مذهبه جملة ويرد بذلك على الطاعنين فيه كما ذكر ذلك الحافظ أبو بكر البيهقي وأبو القاسم بن عساكر في كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري، والذي ذكره في كتاب المقالات هو الذي ذكره أبو بكر بن فورك في كتاب مقالات ابن كلاب وهكذا ذكر القاضي أبو بكر بن الباقلاني في عامة كتبه مثل التمهيد " (٥).

والذي يريد أن ينتهي إليه ابن تيمية – بينه بقوله:

" فإذا كان ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وهو الذي ذكروا أنه اتفق عليه سلف الأمة وأهل السنة أن الله فوق العرش وتقرير ما ورد في النصوص الدالة على أنه فوق العرش وأن تأويل استوى بمعنى استولى هو تأويل المبطلين ونحو ذلك علم أن هذا الرازي ونحوه هم

(١) المصدر السابق ٢ / ٤٤، ٤٥ .

(٢) يقصد الرازي في أساس التقديس .

(٣) ابن تيمية في كتابه بيان تلبيس الجهمية ٢ / ١٥ .

(٤) ينقل ابن تيمية ما يقرب من عشرين صفحة في كتابه بيان تلبيس الجهمية ٢ / ١٥ – ٣٣ .

(٥) ابن تيمية في كتابه بيان تلبيس الجهمية ٢ / ٣٣ – ٣٤ .

مخالفون لأئمتهم في ذلك، وأن الذي نصره ليس هو قول ابن كلاب والأشعري وأئمة أصحابه وإنما هو صريح قول الجهمية والمعتزلة ونحوهم وإن كان قد قاله بعض متأخري الأشعرية كأبي المعالي ونحوه "[١].

وهكذا ينتهي ابن تيمية إلى أن الرازي عندما فسر استوى بمعنى استولى لم يكن مخالفاً للسلف فحسب وإنما كان مخالفاً أيضاً لأئمة أصحابه من متقدمي الأشاعرة..

ومن هنا قال ابن تيمية: إن " معنى الاستواء على العرش يتضمن علو الرب على عرشه وارتفاعه عليه "[٢] ويرى أن " هذا معنى معروف من اللفظ لا يحتمل في اللغة غيره ولهذا قال مالك الاستواء معلوم، ومن قال الاستواء له معان متعددة فقد أجمل كلامه فإنهم يقولون: استوى فقط ولا يصلونه بحرف وهذا له معنى ويقولون استوى على كذا وله معنى واستوى إلى كذا وله معنى واستوى مع كذا وله معنى فتتنوع معانيه بحسب صلاته "[٣] .

ويفصل ابن القيم هذا الإجمال بقوله:

" إن لفظ الاستواء في كلام العرب الذين خاطبنا الله تعالى بلغتهم وأنزل بها كلامه نوعان مطلق ومقيد، فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله تعالى: " ولما بلغ أشده واستوى " وهذا معناه كمل وتم، يقال استوى النبات واستوى الطعام. وأما المقيد فثلاثة أضرب: أحدهما مقيد بإلى كقوله " ثم استوى إلى السماء " واستوى فلان إلى السطح وإلى الغرفة، وقد ذكر سبحانه هذا المعدى بإلى في موضعين من كتابه في البقرة في قوله تعالى: ﴿ **هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ** ﴾.

والثاني في سورة السجدة: ﴿ **ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ** ﴾.

وهذا بمعنى العلو والارتفاع بإجماع السلف.

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ٢ / ٣٥ .

(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٠٨ طبعة أنصار السنة .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

والثاني مفيد بعلى كقوله: ﴿ لِتَسْتَوُۥاْ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ﴾ وقوله: ﴿ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ ﴾. وهذا أيضاً معناه العلو والارتفاع والاعتدال بإجماع أهل اللغة.

والثالث المقرون بواو " مع " التي تعدى الفعل إلى المفعول معه نحو استوى الماء والخشبة بمعنى ساواها " (١). والاستواء المقرون بالواو يفيد معادلة ما بعد الواو لما قبلها بواسطة الواو.

ثم يقول ابن القيم: " وهذه معاني الاستواء المعقولة في كلامهم ليس فيها معنى استولى البتة ولا نقله أحد من أئمة اللغة الذين يعتمد قولهم، وإنما قاله متأخروا النحاة ممن سلك طريق المعتزلة والجهمية واستدلوا بقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق ... من غير سيف ودم مهراق

وهذا البيت ليس من شعر العرب وأن أهل اللغة لما سمعوا ذلك أنكروه غاية الإنكار ولم يجعلوه من لغة العرب " (٢).

ويقول أيضاً: وهذا البيت " غير معروف في شيء من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع إليها " (٣).

وهو نفس ما ذهب إليه ابن تيمية حيث يقول عن هذا البيت:

" لم يثبت نقل صحيح أنه شعر عربي، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه وقالوا إنه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة، وقد علم أنه لو احتج بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحتاج إلى صحته فكيف ببيت من الشعر لا يعرف إسناده ؟ وقد طعن فيه أئمة اللغة " (٤).

والهدف الذي يسعى إليه ابن تيمية هو بيان أنه ليس في كلام العرب استوى بمعنى استولى ولذلك يقول: " سئل الخليل (٥) هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ قال هذا ما لا تعرفه العرب ولا هو جائز في لغتها وهو إمام في اللغة على ما عرف من حاله" (٦).

---

(١) ابن القيم في مختصر الصواعق ٢ / ٣٢٠ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) المصدر السابق ٢ / ٣٦٦ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٦ .

(٥) هو الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي (أبو عبد الرحمن) من أئمة اللغة وهو أستاذ سيبويه، ولد سنة١٠٠ هـ وتوفي سنة١٧٠هـ . انظر وفيات الأعيان٢ / ١٥ – ١٩، والإعلام ٢ / ٣٦٣ .

(٦) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٦ .

ولا يكتفي ابن تيمية برفض هذا التأويل وإنما يبين بطلانه من وجوه فيقول: " والمبطل لتأويل من تأول استوى بمعنى استولى وجوه:

أحدها: أن هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين ولم يفسره أحد في الكتب الصحيحة عنهم بل أول من قال ذلك بعض الجهمية والمعتزلة.

الثاني: أن معنى هذه الكلمة مشهور ولهذا لما سئل مالك بن أنس عن قوله" الرحمن على العرش استوى" قال الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وإذا كان الاستواء معلوماً في اللغة التي أنزل بها القرآن كان معلوماً في القرآن.

الثالث: أن الاستيلاء الذي فسروا به الاستواء إما أن يراد به القهر أو الغلبة أو الملك أو القدرة عليه، ولا يصح أن يكون شيئاً منها مراداً لاتفاق المسلمين على أنه يقال استوى على العرش ولا يقال استوى على السماء وعلى الهواء والبحار والأرض مع أنه يقال استوى على العرش فعلم أن معنى استوى خاص بالعرش ليس عاماً كعموم الأشياء.

الرابع: ولا يصح أيضاً أن يراد به الخلق لأنه يتضمن أن يكون خلقه بعد خلق السموات والأرض وهذا بخلاف ما دل عليه القرآن والسنة فقد أخبر الله أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش وأخبر أن عرشه كان على الماء قبل خلقها وثبت ذلك في صحيح البخاري عن عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كان الله ولا شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء ثم خلق السموات والأرض مع أن العرش كان مخلوقاً قبل ذلك فمعلوم أنه مازال مستولياً عليه قبل وبعد فامتنع أن يكون الاستيلاء العام هذا الاستيلاء الخاص بزمان، كما كان مختصاً بالعرش.

الخامس: روي عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا لا يجوز استوى بمعنى استولى إلا في حق من كان عاجزاً ثم ظهر والله سبحانه لا يعجزه شيء والعرش لا يغالبه في حال فامتنع أن يكون بمعنى استولى. وأيضاً فأهل اللغة قالوا لا يكون استولى بمعنى استولى إلا فيما كان منازعاً مغالباً فإذا غلب أحدهما صاحبه قيل استولى والله لم ينازعه أحد في العرش.

السادس: أن معنى الاستواء معلوم علماً ظاهراً بين الصحابة والتابعين وتابعيهم فيكون التفسير المحدث بعده باطلاً قطعاً وهذا قول يزيد بن هارون الواسطي [١]، فإنه قال إن من قال " الرحمن على العرش استوى " على خلاف ما تقرر في نفوس العامة فهو جهمي، ومنه قول مالك الاستواء معلوم وليس المراد أن هذا اللفظ في القرآن معلوم كما قال بعض الناس، استوى أم لا ؟ أو أنه سئل عن الكيفية وجعلها معلومة، والسؤال عن النزول ولفظ الاستواء ليس بدعة ولا الكلام فيه، فقد تكلم فيه الصحابة والتابعين وإنما البدعة السؤال عن الكيفية " [٢].

الاتجاه الثاني في معنى العرش: قال ابن عباس: يسمى عرشاً لارتفاعه.

يقول ابن تيمية: " الاشتقاق يشهد لهذا كقوله " وما كانوا يعرشون " وقوله " معروشات وغير معروشات " وفي الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن، فدل على أن العرش أعلى المخلوقات " [٣].

وقد رفض ابن تيمية تفسير الفلاسفة للعرش بأنه الفلك التاسع [٤]، ويقول: " ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع قد يقال إنه ليس لهم دليل عليه لا عقلي ولا شرعي، أما العقلي فإن أئمتهم مصرحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر بل ولا قام عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك، وما لم يكن عندهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه.

وإذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان الجزم بأن ما أخبرت به الرسل هو أن العرش هو الفلك التاسع رجماً بالغيب وقولاً بلا علم [٥].

(١) يزيد بن هارون بن وادي ويقال زادان بن ثابت السلمي أو خالد الو اسطي ثقة متقن عابد روى له الجماعة مات سنة ٣٠٦هـ وعمره قريب من ٩٠ سنة . انظر: التهذيب ٣٦٦/١١ والتقريب ٢ / ٣٧٢ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٤ – ١٤٩ .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ١٦ / ٤٠٢ .

(٤) يقول الشيخ محمد رشيد رضا وهو بصدد الرد على من زعم من المتقدمين أن العرش هو الفلك التاسع يقول: " تلك نظريات قد ثبت بطلانها عند علماء الفلك في هذا العصر فلا حاجة إلى الخوض في ذلك " المنار ٨ / ٤٠٥ طبعة الهيئة .

(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٥٤٧ – ٥٤٩ .

ويرى ابن تيمية أن العرش قد ثبت في الشرع على أنه مباين لجميع المخلوقات وأن نسبته إليها كنسبة بعضها إلى البعض الآخر وهو بذلك يختلف عن الأفلاك.

يقول ابن تيمية: " الأفلاك في أشكالها وفي إحاطة بعضها ببعض من جنس واحد فنسبة السابع إلى السادس كنسبة السادس إلى الخامس وإذا كان هناك فلك تاسع فنسبته إلى الثامن كنسبة الثامن إلى السابع، وأما العرش فالأخبار تدل على مباينته لغيره من المخلوقات وأنه ليس نسبته إلى بعضها كنسبة بعضها إلى بعض " (١)، بل هو أكبر المخلوقات جميعاً، أو على حد تعبير ابن تيمية " نسبة الأفلاك وما فيها بالنسبة إلى الكرسي كحلقة في فلاة والجملة بالنسبة إلى العرش كحلقة في فلاة " (٢).

ومع ذلك فيجب أن يعلم – كما يقول ابن تيمية –: " أن العالم العلوي والسفلي بالنسبة إلى الخالق في غاية الصغر " (٣).

وأهم مقارنة يعقدها ابن تيمية بين العرش والفلك هي أن الفلك مستدير والعرش مقبب ليصل من وراء ذلك إلى تأكيد المعنى الذي ذهب إليه وهو: " أن العرش فوق المخلوقات والخالق سبحانه وتعالى فوقه " (٤).

ولتوضيح ذلك يقول ابن تيمية: " ومن أراد أن يزداد في هذه القاعدة نوراً فلينظر في شيء من الهيئة وهي الإحاطة والكرية ولابد من ذكر الإحاطة ليعلم ذلك " (٥).

ثم يقول: اعلم أن الأرض قد اتفقوا على أنها كرية الشكل والأفلاك مستديرة بالكتاب والسنة والإجماع فإن لفظ الفلك يدل على الاستدارة ومنه قوله تعالى:" كلٍ في فلك يسبحون " قال ابن عباس في فلكة كفلكة المغزل ومنه قولهم تفلك ثدي الجارية إذا استدار، وأهل الهيئة والحساب متفقون على ذلك.

---

(١) ابن تيمية في الرسالة العرشية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ٥٥٠ .
(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٥٠ .
(٣) ابن تيمية في العرشية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ٥٥٩ وأيضاً ٥ / ١٥٢ .
(٤) ابن تيمية في العرشية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ٥٦٤ .
(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٩ .

وأما العرش فإنه مقبب لما روي في السنن لأبي داود عن جبير بن مطعم قال: أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم أعرابي فقال يا رسول الله جهدت الأنفس وجاع العيال، وذكر الحديث إلى أن قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن الله على عرشه وأن عرشه على سمواته وأرضه كهكذا وقال بإصبعه مثل القبة ".

ولم يثبت أنه فلك مستدير مطلقاً بل ثبت أنه فوق الأفلاك، وفي علوه قال صلى الله عليه وسلم: " إذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه وسط الجنة وأعلاها وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر أنهار الجنة ".

فقد تبين بهذه الأحاديث أنه أعلا المخلوقات وسقفها وأنه مقبب (١).

ثم يقول ابن تيمية: " وهذا الحديث وإن دل على التقبيب وكذلك قوله عن الفردوس أنها أوسط الجنة وأعلاها مع قوله أن سقفها عرش الرحمن وأن فوقها عرش الرحمن والأوسط لا يكون الأعلى إلا في المستدير فهذا لا يدل على أنه فلك من الأفلاك، بل إذا قدر أنه فوق الأفلاك كلها أمكن هذا فيه، سواء قال القائل أنه محيط بالأفلاك أو قال إنه فوقها وليس محيطاً بها، كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض وإن لم يكن محيطاً بذلك.

ولفظ الفلك يدل على الاستدارة مطلقاً، أما لفظ القبة فإنه يدل على الاستدارة من العلو كالقبة الموضوعة على الأرض " (٢)، وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أعلاها وسقفها وهو فوقها مطلقاً فلا يتوجه إليه وإلى ما فوقه الإنسان إلا من العلو لا من جهاته الباقية أصلاً، ومن توجه إلى الفلك التاسع أو الثامن أو غيره من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلاً باتفاق العقلاء، فكيف بالتوجه إلى العرش وإلى ما فوقه وغاية ما يقدر أن يكون كري الشكل والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق بجلاله فإن السموات السبع والأرض في يده أصغر من الحمصة في يد أحدنا " (٣).

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الجزء ص١٥٠، ١٥١ .

(٢) ابن تيمية في العرشية ٦ / ٥٥٦، ٥٥٧ من مجموع الفتاوى .

(٣) المصدر السابق ٦ / ٥٦٧ وأيضاً في تلبيس الجهمية ١ / ٥٨٦ .

" ومن المعلوم أن الواحد منا – ولله المثل الأعلى – إذا كان عنده خردلة إن شاء قبضها فأحاطت به قبضته وإن شاء لم يقبضها بل جعلها تحته فهو في الحالتين مباين لها.

وسواء قدر أن العرش هو محيط بالمخلوقات كإحاطة الكرة بما فيها أو قيل إنه فوقها وليس محيطاً بها كوجه الأرض الذي نحن عليه بالنسبة إلى جوفها وكالقبة بالنسبة إلى ما تحتها أو غير ذلك، فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات والخالق سبحانه فوقه "(١).

وهذا ما يسعى ابن تيمية إلى تحقيقه. أو النتيجة التي يريد أن ينتهي إليها وهي أن العرش فوق المخلوقات والخالق سبحانه فوق العرش.

الرأي الذي أراه:

أولاً: لقد رجح الرازي مذهب السلف واختاره وقال به، وعبر عن ذلك بقوله: " لا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله "(٢). وقد رجح الرازي هذا المذهب صراحة عندما قال " وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه "(٣).

وأحب أن أشير هنا إلى تعبير الرازي عن مذهب السلف بهذه العبارة: " لا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها إلى الله " صحيح وهو الذي عبر عنه العلماء من قبله ومن بعده بما هو قريب من ذلك فعبر عنه الشافعي (ت٢٠٤هـ) بقوله: " آمنت بما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت بما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ﷺ "(٤).

وقال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): " مذهب السلف في صفات الله تعالى وأسمائه في كتابه أو على لسان رسوله من غير تفسير لها ولا تأويل بل أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها "(٥).

---

(١) ابن تيمية في العرشية ٦ / ٥٦٤ مجموع الفتاوى .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١٣ / ١١٨ .

(٣) الرازي في المصدر السابق نفس الجزء والصفحة .

(٤) ابن قدامة في كتابه ذم التأويل ص٢٥ طبعة القاهرة ١٣٥١هـ، وأيضاً: ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٣٥٤.

(٥) ابن قدامة في كتابه ذم التأويل ص ٢٥ .

ويروى عن سفيان بن عيينة [(١)] قال: " كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره "[(٢)].

وعن الوليد بن مسلم قال: سألت مالك بن أنس وسفيان الثوري والليث بن سعد والأوزاعي عن الأخبار التي في الصفات فقالوا أمروها كما جاءت. قال يحيى ابن عمار وهؤلاء أئمة الأمصار فمالك إمام أهل الحجازي [(٣)]، والثوري إمام أهل العراق [(٤)]، والأوزاعي إمام أهل الشام [(٥)]، والليث إمام أهل مصر والمغرب [(٦)].

وقال أبو عبيد [(٧)]: ما أدركنا أحداً يفسر هذه الأحاديث ونحن **لا نفسرها** " [(٨)].

ثم يأتي من بعد ابن قدامة (ت٦٢٠هـ) ابن كثير (ت٧٧٤هـ) فينقل هذه المعاني بألفاظها حيث يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ﴾ [(٩)]: " للناس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ليس هذا موضع بسطها وإنما نسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك

(١) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ميمون الهلالي أبو محمد الكوفي ثم المكي ثقة حافظ فقيه حجة إلا أنه تغير حفظه بآخره روى له الجماعة، ولد عام ١٠٧هـ ومات ١٩٨هـ وعمره ٩١ سنة. انظر: التهذيب ٤ / ١١٧ .

(٢) ابن قدامة في ذم التأويل ص١٩، وأيضاً البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٢٩ .

(٣) الإمام مالك بن أنس أحد أئمة المذاهب الأربعة ثقة فقيه إمام دار الهجرة ولد في عام ٩٣هـ وتوفي عام ١٧٩هـ.

(٤) سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري من بني ثور محدث وإمام في علوم الدين ولد سنة ٩٧هـ وتوفي سنة ١٦١هـ . انظر الوفيات ٢ / ١٢٧، ١٢٨ .

(٥) أبو عمرو عبد الرحمن بن يحمد الأوزاعي نسبة إلى قبيلة الأوزع إمام الشام في الفقه والحديث، ولد ببعلبك سنة ٨٨ هـ وتوفي في بيروت سنة ١٥٧هـ . انظر: وفيات الأعيان ١/ ٣١٠ – ٣١١ .

(٦) الليث بن سعد بن عبد الرحمن الفهمي المصري فقيه إمام مشهور روى له الجماعة مات في شعبان سنة ١٧٥هـ . انظر: التهذيب ٨ / ٤٥٩ .

(٧) هو القاسم بن سلام بالتشديد البغدادي أبو عبيد الإمام المشهور ثقة فاضل روى له البخاري في التاريخ وأبو داود وابن ماجه، مات سنة ٢٢٤هـ . انظر: التهذيب ٧/ ٢٦٥ .

(٨) ابن قدامة في ذم التأويل ص٢٩ طبع القاهرة ١٣٥١هـ .

(٩) سورة الأعراف: ٥٤ .

والأوزاعي والثوري وليث بن سعد والشافعي وأحمد [١] وإسحاق بن راهويه [٢] وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً وهو إمرارها كما جاءت من غير تكييف ولا تشبيه ولا تعطيل والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهين منفي عن الله فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه و" ليس كمثله شيء وهو السميع البصير "[٣].

ثانياً: أرى أن الرازي عندما رجح مذهب السلف لم يمنعه ذلك من بيان المذهب الثاني الذي حدده بقوله: " أن نخوض في التأويل على التفصيل " [٤] ورغم اعترافه بأنه " خطر " [٥] إلا أنه رجح بعض التأويلات وانتصر لها.

وهذا بخلاف ابن تيمية الذي بيّن من أول الأمر أن الذي يذهب إليه ولا يقول بغيره هو مذهب السلف.

وأرى أن مذهب السلف كما عبر عنه ابن تيمية في هذه الصفة ليس هو مذهب السلف الذي صوره أئمة المسلمين قديماً وحديثاً على حد تعبير الحافظ ابن كثير [٦]، وذلك أن ابن تيمية كما نقلنا عنه فيما سبق يقول: " أن قوله تعالى:" الرحمن على العرش استوى " يبين أن الله فوق السماوات فوق العرش وأن الاستواء دل على أن الله بنفسه فوق العرش "[٧].

ويقول في موضع آخر: " إن معنى الاستواء على العرش أنه يتضمن علو الرب على عرشه وارتفاعه عليه " [٨].

---

(١) سبق ترجمة هؤلاء الأعلام .

(٢) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد التميمي المروزي نسبة إلى مرو فهو من سكان مرو أبو يعقوب بن راهويه ولد سنة ١٦١هـ وتوفي سنة ٢٣٨هـ شيخ أهل المشرق روى عنه البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وغيرهم . انظر: وفيات الأعيان ١ / ١٧٩ – ١٨٠ .

(٣) ابن كثير في تفسيره ٢ / ٢٢٠ طبعة الحلبي بدون تاريخ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ١٣ / ١١٨ .

(٥) الرازي في المصدر السابق ٢٤ / ٥٣٨ .

(٦) ابن كثير في تفسيره ٢ / ٢٢٠ .

(٧) ابن تيمية في الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤٨ طبعة الرياض .

(٨) ابن تيمية في تفسيره سورة الإخلاص ص١٠٨ ومجموع الفتاوى ١٧ / ٣٧٤ .

وهنا يخطر ببالنا سؤال عبر عنه الدكتور محمد يوسف موسى بقوله:

" ولكن لنا ولغيرنا أن يتساءل ما حقيقة أو كيفية استواء الله تعالى على العرش وكيف يكون في السماء وتعرج إليه الأشياء وتنزل من عنده ؟ وذلك ما يشعر بالتجسيم أو التشبيه على الأقل، فهلا يجب تأويل هذه الآيات والأحاديث على أي نحو من أنحاء التأويل أي بما يدل على أن المراد بالعلو فيها علوه تعالى في المكانة مثلاً ؟ " (١).

من الواضح أن فضيلته لا يريد بقوله " ما حقيقة أو كيفية الاستواء ؟

" الكيف " لأنه من المعروف عند المسلمين فضلاً عن الدارسين والباحثين أن " الكيف مجهول والسؤال عنه بدعة "، ولكن المقصود هو أن معنى الاستواء الذي حدده ابن تيمية يشعر بالتجسيم أو التشبيه على الأقل، فافترض أنه يمكن اللجوء إلى تأويل هذه الآيات والأحاديث على أي نحو من أنحاء التأويل، أي بما يدل على أن المراد بالعلو فيها هو علوه تعالى في المكانة مثلاً.

هنا نجد ابن تيمية يذهب إلى أن " الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز " (٢). ويوضح ذلك بقوله " إن وصف الله لنفسه بالاستواء على العرش استواء الذات على العرش لا على معنى العلو والرفعة ولا على معنى الاستيلاء والعلم "(٣).

بل يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقرر بما لا يدع مجالاً لأي استنتاج أو تخمين ويقول: " الباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة كما أن التقدم على الشيء قد يقال إنه بمجرد الرتبة كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل وتقدم الإمام على المأموم، فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو قبله حقيقة فكذلك العلو على العالم قد يقال إنه يكون بمجرد الرتبة كما يقال العالم فوق الجاهل وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو عال عليه علواً حقيقياً وهو العلو المعروف والتقدم المعروف " (٤).

---

(١) دكتور محمد يوسف موسى في كتابه ابن تيمية ص١٥٤ طبعة أعلام العرب مايو ١٩٦٢.

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥١٩ .

(٣) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٤٣٣ .

(٤) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ١١١ .

وهنا يحق لنا أن نتساءل هل هذا الذي ذكره ابن تيمية هو مذهب السلف ؟

إن الباحث المنصف الذي يبحث عن الحق دون تعصب لرأي أو تمسك بمذهب يرى أن استواء الله على عرشه كما صوره ابن تيمية لا يعبر عن مذهب السلف، وإنما هو على أحسن الفروض فهم خاص بابن تيمية لا يحق له أن يفرضه على غيره على أنه مذهب السلف، لأن السلف " أقروها كما جاءت " وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها وأن كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره ".

ثالثاً: صور ابن تيمية مذهب السلف تصويراً يقرب من هذا المعنى عندما قال: " وعندهم – أي السلف – قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمر كما جاءت دالة على المعاني "(١).

ولكن هذه العبارة الأخيرة " دالة على المعاني " تبين إصرار ابن تيمية على فهمه الخاص لمذهب السلف، ولو أن ابن تيمية حكى مذهب السلف بقوله " وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها وتمر كما جاءت " وتوقف عند هذا الحد والتزم بذلك لما اعترض عليه أحد، أو على حد تعبير ابن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧هـ) في مناقشته للحنابلة السابقين على ابن تيمية " فلو أنكم قلتم نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر عليكم أحد " (٢).

رابعاً: أرى أن ابن تيمية في هذه النقطة لم يلتزم بمنهجه الذي يردده دائماً وهو وصف الله بما وصف به نفسه أو وصف به رسوله صلى الله عليه وسلم فهل ما نقله ابن تيمية واستحسنه من قوله " إن الله سبحانه بذاته فوق عرشه " (٣) مما وصف الله به نفسه أو وصفه به رسوله ؟

لقد أجاب ابن الجوزي الحنبلي (٥٩٧هـ) عن ذلك بقوله: " هذه – أي بذاته – زيادة لم ينقلوها وإنما فهموها من إحساسهم وهو أن المستوي على الشيء إنما يستوي عليه بذاته " (٤)،

---

(١) ابن تيمية في رسالة الإكليل ص٢٧ طبعة السلفية بدون تاريخ، وأيضاً مجموع الفتاوى ١٣ / ٢٩٦ .

(٢) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص٩ بتحقيق الكوثري طبعة ١٩٩١، وأيضاً ص١٠٢ بتحقيق الشيخ حسن السقاف طبعة الأردن عمان ١٩٩٢م .

(٣) ابن تيمية في تلبيس الجهمية ٢ / ٣٨ .

(٤) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص٢٠ طبعة القاهرة ١٩٩١ وأيضاً ص١٢٧ من طبعة الأردن عمان ١٩٩٢م.

ولذا فقد أنكر الحافظ الذهبي (ت٧٤٨هـ) – وهو تلميذ لابن تيمية – على من زاد لفظه " بذاته " بعد العلو أو الاستواء وقال ما نصه " قد ذكرنا أن لفظة بذاته لا حاجة إليها وهي تشغب النفوس " [(١)].

خامساً: يصر ابن تيمية على أن فعل الاستواء إذا وصل بحرف الجر "على" لم يحتمل إلا معنى واحداً هو الاستقرار.

يقول ابن تيمية: " ومعلوم أنه لم يوجد في كلامهم استعمال الاستواء في شيء من هذا – أي بمعنى الاستيلاء – وإنما قيل فيمن استوى بنفسه على بلد فإنه مستو على سرير ملكه كما يقال جلس فلان على السرير وقعد على التخت ومنه قوله ﴿ وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى ٱلْعَرْشِ ﴾ [(٢)]، وقوله ﴿إِنِّي وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴿٢٣﴾﴾ [(٣)] .

ويؤكد ذلك بقوله: " وأما استوى على كذا فليس في القرآن ولغة العرب المعروفة إلا بمعنى واحد، قال تعالى: ﴿ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ ﴾ [(٤)]، وقال: ﴿ عَلَى ٱلْجُودِيِّ وَقِيلَ ﴾ [(٥)]، وقال : ﴿ لِتَسْتَوُۥا۟ عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ ثُمَّ تَذْكُرُوا۟ نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا ٱسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ ﴾ [(٦)] .

وقد أتى النبي صلى الله عليه وسلم بدابة ليركبها فلما وضع رجله في الغرز قال: " بسم الله، فلما استوى على ظهرها قال الحمد لله "، وقال ابن عمر: " أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالحج لما استوى على بعيره "، وهذا المعنى يتضمن شيئين: علوه على ما استوى عليه واعتداله أيضاً، فلا يسمون المائل على الشيء مستوياً عليه " [(٧)] .

---

(١) الذهبي في سير أعلام النبلاء ١٩ / ٦٠٧ .

(٢) سورة يوسف: ١٠٠ .

(٣) سورة النمل: ٢٣ .

(٤) سورة الفتح: ٣٩ .

(٥) سورة هود: ٤٤ .

(٦) سورة الزخرف: ١٣ .

(٧) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٠٨، ١٠٩ .

بل نرى ابن تيمية الذي رفض هذا البيت في مواضع كثيرة من كتبه [١] يستشهد به هنا فيقول: " وقوله:

ثم استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهراق

هو من هذا الباب فإن المراد به بشر بن مروان واستواؤه عليها أي على كرسي ملكها لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء بل استواء منه عليها إذ لو كان كذلك لكان عبد الملك الذي هو الخليفة قد استوى أيضاً على العراق وسائر مملكة الإسلام " [٢].

وأرى: أن تفسير ابن تيمية للاستواء بهذه الصورة المادية فيما ذكره من آيات وأحاديث لا مانع منه لأن المستوي فيها والمستوى عليه من عالم الأجسام.

ولكن المشكلة: أن ابن تيمية يريده كذلك في حق الله وهو لا يليق بالذات العلية " وليس له هنا أن يقول: إن الاستواء في حقه غير الاستواء في حقنا كما هو الشأن في الصفات الخبرية فإن هذا الأصل لا ينفعه لأن الأمر هناك كان في أمور معنوية أما هنا فقد صوره بالصورة المحسوسة التي لا تقبل التأويل " [٣].

سادساً: أرى أن نقل ابن تيمية هذا النص في أكثر من موضع في كتبه [٤]، وهو أن " من قال الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في نفوس العامة فهو جهمي ".

أرى أن هذا النص الذي يتمسك به ابن تيمية لا يعبر عن مذهب السلف كما يفهم من عبارته [٥]، وإنما الذي يعبر عن مذهب السلف هو قول الإمام الشافعي رضي الله عنه

---

(١) يقول ابن تيمية (لم يثبت نقل صحيح أن هذا البيت شعر عربي وقد أنكره أئمة اللغة وقالوا إنه بيت مصنوع لا يعرف في اللغة " ابن تيمية ٥ / ١٤٦ من الفتاوى .

(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١٠٩ .

(٣) دكتور محمد عبد الستار نصار في كتابه المدرسة السلفية ص ٦٨٠ ط دار الأنصار القاهرة ١٩٧٩م .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٨ وأيضاً درء تعارض العقل ٢ / ٢٤ بتحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، وأيضاً بيان تلبيس الجهمية ٢ / ٤٤ .

(٥) سياق النص كما ذكره ابن تيمية " أن معنى الاستواء معلوم علماً ظاهراً بين الصحابة وتابعيهم فيكون التفسير المحدث بعده باطلاً قطعاً وهذا قول يزيد بن هارون الواسطي فإنه قال: من قال الرحمن على العرش استوى على خلاف ما تقرر في نفوس العامة فهو جهمي ومنه قول مالك الاستواء معلوم " . ابن تيمية التلبيس ٢/٤٤، ١٤٨/٥ من الفتاوى .

(ت٢٠٤هـ) " آمنت بما جاء عن الله على مراد الله وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله ﷺ " يعني رضي الله عنه لا على ما تفهم العامة من المعاني الحسية الجسمية "(١).

سابعاً: ما ذكره ابن تيمية عن قول الإمام مالك " الاستواء معلوم " أنه ليس المراد أن هذا اللفظ في القرآن معلوم كما قال بعض الناس (٢).

أقول: الذين ذهبوا إلى ذلك قبل ابن تيمية وبعده اعتمدوا على رواية عن الإمام مالك أشار إليها الشيخ سلامة العزامي بقوله: " روى اللالكائي (٣) في شرح السنة بالسند أن الإمام قال في جوابه – عندما سئل كيف استوى – هذه العبارة " الاستواء مذكور والكيف غير معقول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة " (٤) إلى آخره فمن رواه " الاستواء معلوم والكيف مجهول " ينبغي أن ترد روايته إلى هذا المعنى يعني أن الاستواء معلوم الورود في الكتاب فيرجع إلى قوله في الرواية السابقة " الاستواء مذكور" وقوله " والكيف مجهول " أي لا تعلم له ماهية بالمعنى المتعارف ولا يعقل له وجوداً فيما يتعلق بجناب الحق جل وعلا فيرجع إلى قوله في تلك الرواية " والكيف غير معقول " لا أن هناك كيفاً وصفة لذلك الاستقرار لكنها لا تعلم فإن أصل الاستقرار والتمكن لا وجود له فضلاً عن صفته ومن ظن بالإمام سوى هذا فقد غلط " (٥).

---

(١) الشيخ سلامة العزامي في كتابه فرقان القرآن ص١٧ طبعة القاهرة ١٣٥٨هـ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٤٩ .

(٣) اللالكائي: هو هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي أبو القاسم اللالكائي الفقيه الشافعي المحدث توفي سنة ٤١٨ هـ . انظر: شذرات الذهب ٣ / ٢١١ .

(٤) ذكر الخطيب البغدادي أن للحافظ اللالكائي كتابين هما السنن وشرح السنة، انظر: تاريخ بغداد ١٤ / ٧٠، وقد عثرت على أحدهما بعنوان شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة حققه ونال به درجة الدكتوراه الدكتور أحمد بن مسعود بن حمدان من جامعة أم القرى بمكة المكرمة بإشراف الدكتور عثمان عبد المنعم عيش . وقد راجعت فيه باب ما ورد في قوله تعالى: " الرحمن على العرش استوى " فلم أجد فيه هذا النص " الاستواء مذكور" وإنما وجدت فيه أن ما ورد عن الإمام مالك " الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول " وقد يكون النص الذي أشار إليه الشيخ سلامة العزامي في الكتاب الآخر للالكائي ومع ذلك فالذي اعتمده هو هذه الرواية المشهورة عن مالك وهي " الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول " .

(٥) الشيخ سلامة العزامي في كتابه فرقان القرآن ص ١٦ – ١٧ طبعة القاهرة .

وهذا المعنى وإن كان صحيحاً لأن الاستواء على معناه الوضعي غير معقول، إلا إنني أرى أن الصواب هو ما ذهب إليه فضيلة الأستاذ الدكتور الشيخ محمد السماحي حيث يقول: " لو كان مالك يعلم أن شيئاً مما يطلق عليه استواء جائز على الله تعالى لما غضب ولما علته الرحضاء ولما قال الكيف غير معقول والاستواء معلوم وقد أراد مالك أن الاستواء في لغة العرب معلوم أنه استقرار من المستوي على المستوى عليه بحيث لو سحب من تحته لوقع وهذا محال في حق الله تعالى، فماذا أراد بالاستواء ؟ إذا أراد به معنى يجوز عليه لكن لم يعينه الشارع والسؤال عن تعيينه بدعة لم يسبق أحد من التابعين أو الصحابة سأل عنها وتعيينه يحتاج إلى دليل قاطع وليس هناك دليل فيجب التفويض فيه للعليم به وهذا معنى إقراره وإمراره والسكوت عنه وعدم تفسيره، لا أننا نقول بظاهره وأنه مستو استواء يليق بذاته حقيقة "[(١)].

ثم يقول فضيلته: " التابعون وتابعوهم ساروا على ما وجدوه من الصحابة رضوان الله عليهم، فها هو ذا مكحول والزهري يقولان: أمروها كما جاءت، ويبين هذا المعنى قول أم سلمة[(٢)]، وقول ربيعة وقول مالك في قوله تعالى:" ثم استوى على العرش " إذ قال الجميع " الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول " وكون الاستواء في لغتهم هو الاستقرار على الشيء بحيث لو سحب المستوى عليه لخر المستوي، ليس له كيفية تليق بجلال الله فهو غير معقول أي محال عليه تعالى أن يتصف به، وتفسير " غير معقول " بأنه " مجهول " تحريف للكلم عن مواضعه فغير المعقول هو المحال عليه تعالى لا المجهول، فالممكن المجهول معقول لكنه غير معروف في متشابهاته إن كانت له متشابهات.

لكن الإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة أي إن الإيمان باستواء له تعالى واجب لكن على معنى يليق به تعالى والسؤال عن تعيين هذا المعنى الذي يليق به ما كان من شأن الصحابة بل هو

---

(١) فضيلة الشيخ الدكتور محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص٢٤١ وهذا الكتاب مخطوط لم يطبع بعد وكان فضيلته يعمل أستاذاً لمادة الحديث وعلومه في أصول الدين القاهرة وعمل بكلية الشريعة بمكة المكرمة أستاذاً للدراسات العليا وكانت ثمرة ذلك هذا الكتاب والله أسأل أن يوفق ابنه الأستاذ الدكتور عبد الشكور الأستاذ بهندسة الأزهر لطبعه .

(٢) قال الذهبي في كتابه العلو للعلي الغفار ص ٦٥ : " هذا القول محفوظ عن جماعة كربيعة الرأي ومالك الإمام فأما عن أم سلمة فلا يصح لأن أبا كنانة ليس بثقة وأبو عمير لا أعرفه " .

بدعة أي أمر جديد في الدين، ومعنى ذلك أن يرد هذا المتشابه إلى المحكم في إجمال ولا يسأل عن تعيينه فلا يفسر.

وكأن بعض الرواة فهم من ذلك أن قوله " الكيف غير معقول " وقوله " فيمرون ما جاء كما جاء " أنهم أرادوا ظاهره بشرط أن يكون مقيداً بنفي الكيف فيه فزادوا في الرواية " بلا كيف " فاعتمدها ابن تيمية لتأييد مذهبه ضد من يقول إن السلف كان مذهبهم التفويض لا التفسير فقال: " فقول ربيعة ومالك الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والإيمان به واجب موافق لقول الباقين أمروها كما جاءت بلا كيف فإنما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة.

ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه – على ما يليق بالله – لما قالوا الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ولما قال أمروها كما جاءت بلا كيف فإن الاستواء حينئذ لا يكون معلوماً بل مجهولاً بمنزلة حروف المعجم، وأيضاً فإنه لا يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا لم يفهم عن اللفظ معنى وإنما يحتاج إلى نفي علم الكيفية إذا أثبت الصفات.

وأيضاً فإن من ينفي الصفات الخبرية – أو الصفات مطلقاً – لا يحتاج إلى أن يقول بلا كيف فمن قال إن الله ليس على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف فلو كان مذهب السلف نفي الصفات في نفس الأمر لما قالوا بلا كيف، وأيضاً فقولهم أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه فإنها جاءت ألفاظ دالة على المعاني فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة وحينئذ فلا تكون قد أمرت كما جاءت ولا يقال حينئذ بلا كيف إذ نفى الكيف عما ليس بثابت لغو من القول "[1].

يقول الشيخ محمد السماحي: " ونحن نسأله إذا كان المفهوم منها هو الظاهر اللائق بذات الله تعالى فلا يحتاج إلى تقييده (بلا كيف) إذ الكيف محال عليه تعالى فلم قيدوا به ؟ وما هي حقيقة الصفة إذا كانت كيفيتها محالة على الله ؟ وما هو الاستواء المعلوم عندك الذي يليق بالله الذي من لا يقول به يكون الاستواء عنده مجهولاً بمنزلة حروف المعجم؟وما هو المعنى الذي فهمه من قيده بهذا القيد، أهو المعنى اللغوي الظاهر منه الذي لا يليق بالله فقيده بهذا القيد ليصرف معناه

---

(١) ابن تيمية في الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤١، ٤٢ .

عن المعنى المحال إلى معنى لائق به تعالى، أم المعنى الذي تقول فيه إنه هو الظاهر وهو المعنى اللائق بالله ؟

وهل يحتمل المعنى اللائق به كيفية محالة حتى تقول بلا كيف ؟ لابد للصفة من كيف تكون عليه ولابد أن يكون هذا الكيف مما يليق بالله فكيف يقيدها بلا كيف ؟

ثم ما لنا ومال القائلين بنفي الصفات ؟ نحن في مقام هل السلف كانوا يصرفون المتشابه إلى المحكم في الجملة ويفوضون التفسير بالمعنى المعين إلى الله أو إلى الرسول أو كانوا يقولون بالظاهر بلا كيف فيقولون له يد لا كأيدينا ورجل لا كأرجلنا.. إلخ.

إن مرادهم من قولهم أمروها كما جاءت أي لا تفسروها لا أنهم أمنوا بلفظها مع اعتقاد أن ليس لها مفهوم مراد، فهم يعتقدون أن لها مفهوماً مراداً قطعاً لكن ليس هو حقيقة المفهوم الذي وضعت له العرب هذا اللفظ فلابد أن ينصرف إلى مفهوم لائق به تعالى، ولم يكن كلام العرب غير مستعمل في غير المعنى الموضوع له اللفظ ابتداء بل استعمل في المعاني المتصلة بالمعنى الموضوع له بعلاقة من العلاقات المعتبرة عندهم وسماه المتأخرون مجازاً فإن كانت علاقته التشبيه فسموه استعارة وإن كانت علاقته غير التشبيه فسموه مجازاً، وإن كان الاتساع في الإسناد فسموه مجازاً عقلياً وإن كان لا يصلح المعنى إلا بتقدير كلمة أو أكثر سموه مجازاً بالحذف وإن كان المعنى لازماً لجملة ولو عرفاً سموه كناية وهكذا، فما هو التمسك بالحقيقة بعد ثبوت هذا الاتساع في تعبيرات اللغة العربية واستعمالاتها ؟ ألكون التسمية لم تأت إلا في القرن الرابع وهي بدعة لم تكن في عهد السلف نلغي عقولنا ونلغي الاتساع الثابت في اللغة ؟ ما هذا ؟ ألرواية ما نعلم أنها صحت عن المنسوبة إليهم أم لم تصح نحكمها في تقرير مذهب اعتقادي، ألقول مكحول والزهري أو قول مالك والثوري والليث يكون هذا القول هو مذهب التابعين وأتباعهم الآخذين له عن الصحابة وإلا كان الرسول جاهلاً وأصحابه جاهلين وأتباعه وأتباع أتباعه ما هذا ؟

يقول عليّ كرم الله وجهه حين سئل هل عندكم كتاب ؟ قال: لا إلا كتاب الله أو فهم أعطيه رجل مسلم أو ما في هذه الصحيفة، فلما سئل عن ما في الصحيفة قال: العقل وفكاك الأسير ولا يقتل مسلم بكافر " (١).

فلم يحرج على الخلف فهمهم في كتاب الله فإذا ردوا المتشابه إلى المحكم أمعناه أنهم ابتدعوا وحرفوا ما أنزل الله وضلوا سبيل المؤمنين.

إذا كان عمل السلف التفويض وعمل الخلف تقريب المعنى وكان الأول مبنياً على إيمانهم الراسخ بأن المحكم كاف في إيمانهم ولكن المطلوب منهم الانصراف إلى تنفيذ الأوامر والنواهي وتطبيق التشريع والجهاد في سبيل إعلاء كلمة الله أذلك بحجر على الخلف أن يبذلوا الوسع في تقريب المعنى للذين يريدون الدخول في الإسلام بلا شيء يعكر عليهم فهم كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم بعد إذ أذن الله لهم في رد المتشابه إلى المحكم ؟

ويكون قول العلماء (طريقة السلف أيسلم وطريقة الخلف أعلم وأحكم) كذباً وافتراء لأنه باطل مركب من فساد العقل والكفر بالسمع، ما هذا كله ؟ ولِمَ أباح لنفسه أن يجزم بأن ما ورد من المتشابه في صفات الله تعالى محمول على الظاهر بلا كيف ولا تعطيل ولا تمثيل ولا تشبيه أقال بذلك أحد من السلف ؟

أقال أحد من السلف له يد لا كأيدينا وله رجل لا كأرجلنا وله استواء لا كاستوائنا، لم لا يكون ذلك ابتداعاً في الدين لم يقل به أحد من السلف ؟ مثل من قال: إنه ليس في السماء ولا أنه على العرش، وأنه بذاته في كل مكان، وأن جميع الأمكنة له سواء، وأنه لا داخل العالم ولا خارجه وأنه لا متصل ولا منفصل.. إلخ ما قاله في شأنهم.

إن كل جهد بذله ابن تيمية في إثبات نقله عن السلف لم يتعد الاستنتاج كما بذل الآخرون فما معنى التفرقة في إبطال أقوالهم وصحة قوله ؟ " (٢).

ثم إن جميع أدلة ابن تيمية التي ذكرها " لا تجد فيها دليلاً واحداً ملزماً بأن الله استوى بمعنى استقر بذاته تعالى وتقدس على عرشه المخلوق له القائم بقدرته، وتعالى وتقدس أن يستقر بذاته

---

(١) هذا الحديث أخرجه البخاري في باب العلم عن أبي جحيفة .

(٢) فضيلة أ.د/ محمد محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص١٠٥ – ١٠٦ مخطوط بخط فضيلته ولم يطبع بعد .

على عرشه المملوك له الذي هو ربه ومالك التصرف فيه، المستغني بذاته عن الاستقرار على عرشه وعلى غير عرشه فهو تعالى منزه عن الافتقار إلى أي شيء سواه، بذلك قامت الأدلة القاطعة الموجبة لصرف الاستواء عن المعنى المعلوم لنا إلى معنى يليق بذاته، فإن قلتم ذلك اتفق الجميع، وإن تشبثتم بظاهر اللفظ وأنه حقيقية فبينوا لنا كيف يكون حقيقة ؟ وإن قلتم الكيف غير معقول قلنا من أجل ذلك صرفنا اللفظ عن ظاهره ولم نعين المراد فإن قلتم لكن إضافة الاستواء إلى الله توجب أنه استوى استواء يليق بذاته جل وعلا قلنا: القرينة التي صرفتنا عن إرادة الوضع الأول.

فإن قلتم لا تستلزم صرفاً. قلنا رجعنا إلى الحلقة المفرغة التي لا يدري أين طرفاها، الاستواء المعلوم لغة محال، الاستواء الذي يليق بذاته غير معلوم، إذ المراد بالاستواء استواء غير ما تقتضيه اللغة، فما هي الحقيقة ؟ وما هو موجب القول باستواء الذات على العرش؟وهو بالمعنى الحقيقي محال باتفاق ؟

لا أدري إلا أن تكون خلافات ليس لها معنى في مسألة لغوية هل هو تأويل أو حقيقة ؟ والجميع متفقون على تنزيه عن التشبيه والمثيل وأن المعنى المراد غير معلوم مفوضون وغير مفوضين فعلام التلاحي [(١)]؟

ثامناً: ما ذهب إليه الرازي من أن الاستواء لا يصح أن يكون بمعنى الاستقرار وإنما معناه الاستيلاء سبقه إليه الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) حيث يقول: " أما الاستواء فهو نسبته للعرش لا محالة ولا يمكن أن يكون للعرش إليه نسبة إلا بكونه معلوماً أو مراداً أو مقدوراً عليه أو محلاً مثل محل العرض أو مكاناً مثل مستقر الجسم ولكن بعض هذه النسبة تستحيل عقلاً وبعضها لا يصلح اللفظ للاستعارة به له فإن كان في جملة هذه النسبة مع أنه لا نسبة سواها نسبة لا يحيلها العقل ولا ينبو عنها اللفظ فليعلم أنها المراد، أما كونه مكاناً أو محلاً كما كان للجوهر والعرض إذ

(١) فضيلة الأستاذ الدكتور محمد السماحي المصدر السابق ص ٢٣ .

اللفظ يصلح له ولكن العقل يحيله " (١)، ويرى أن الاستواء بمعنى الاستيلاء " مما لا يحيله العقل ويصلح له اللفظ " (٢).

وقد ذهب إلى ذلك أيضاً الجويني (ت٤٧٨هـ) حيث يقول: إن " الاستواء بمعنى الاستقرار بالذات ينبئ عن اضطراب واعوجاج سابق والتزام ذلك كفر" (٣).

ثم يناقش الذين يمنعون تأويل قوله تعالى:" الرحمن على العرش استوى " فيقول: " الوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها منها قوله تعالى:" وهو معكم أينما كنتم " فنسائلهم عن معنى ذلك فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة وذلك شائع في اللغة إذ العرب تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب. وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية فنص تعالى عليه تنبيهاً بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة ينبئ عن سبق مكافحة ومحاولة.

قلنا: هذا باطل إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر " (٤).

ومعنى عبارة الجويني الأخيرة " لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عن

القهر" أنه يريد أن يقول: " إن الله عز وجل هو القاهر فوق عباده وهو الواحد القهار من صيغ المبالغة المشعرة من حيث اللغة بوجود من يغالب ولم يقل بذلك أحد في حق الله سبحانه إذ هو الغالب على أمره لا يعجزه شيء ولا يعقل وجود مغالب له، فكما لا يلزم من وصف الله تعالى بالقهار أن هناك من يغالب فيقهره الله ويغلبه كذلك لا يلزم من استيلاء الله سبحانه على العرش فما دونه أن يكون هناك من يغالب الله في ملك العرش ليستولى عليه من ذلك المغالب ويستلبه من قبضه يده بعد العجز عنه.

(١) الإمام الغزالي في الاقتصاد ص ٥٥ طبعة الجندي بدون تاريخ .
(٢) الإمام الغزالي المصدر السابق ص ٥٦ .
(٣) الجويني في الإرشاد ص٤١ طبعة الخانجي ١٩٥٠م .
(٤) الجويني في المصدر السابق ص ٤٠ – ٤١ .

وإذاً: فاستواؤه جل شأنه على عرشه بالقهر والغلبة لا يلزم منه ما اعترض به على هذا التأويل " [١].

تاسعاً: أرى أن هذا النص للجويني قد تأثر به الرازي إلى حد بعيد فظهر ذلك فيما ذكره الرازي عند تأويله الاستواء بالاستيلاء فقد رد على مطاعن شبيهة بما أشار إليه الجويني بقوله: " إنا إذا فسرنا الاستيلاء بالاقتدار زالت هذه المطاعن بالكلية " [٢].

عاشراً: أرى أن الجويني (ت٤٧٨هـ) أنه يرد على ابن تيمية (٧٢٨هـ) عندما قال إن حملهم المعية في قوله تعالى:" وهو معكم أينما كنتم " على العلم والإحاطة لا يمنعنا من حمل الاستواء على القهر والغلبة.

وذلك لأن ابن تيمية يفسر المعية بالعلم فيقول: " وهو معهم بعلمه " [٣] مما يجعلني أقول: " أليس في تفسير ابن تيمية للمعية بالمعنى الذي يليق بذات الله إخراج للكلام عن مقتضى الظاهر وإن لم يعترف هو بهذا الإخراج ؟

وبتعبير آخر أليس في هذا التفسير استبعاد للمعنى غير اللائق وتفسير بالمعنى اللائق بذات الله تعالى ؟

إذا كان الأمر كذلك فلم لم يلتزم لنفسه هذا النمط من التفسير في بقية النصوص؟ "[٤].

حادي عشر: ما ذكره ابن تيمية من أنه ليس في كلام العرب استوى بمعنى استولى [٥] يعارضه ما ذكره ابن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ) – وهو من أئمة السلف – " قال أبو جعفر: الاستواء في كلام العرب منصرف على وجوه منها.. الاجتياز والاستيلاء كقولهم استوى فلان على المملكة بمعنى احتوى عليها وحازها " [٦].

---

(١) الدكتور محمد عيسى عبيد في رسالته للدكتوراه دلائل التنزيه وإبطال عقيدة التجسيم والتشبيه ص ٤٣٦ – ٤٣٧ .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص٢٠٢ طبعة ١٩٨٦م .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٣١ – ٢٣٢ .

(٤) الشيخ منصور عويس في كتابه ابن تيمية ليس سلفياً ص ٥٣ طبعة ١٩٧٠م .

(٥) ابن تيمية في الفتاوى ٥ / ١٤٦ .

(٦) ابن جرير الطبري في تفسيره ١ / ١٩١ ط دار الفكر بيروت ١٩٨٤م .

ثاني عشر: لم يكن الجويني أول من فسر الاستواء بالاستيلاء بل سبقه إلى ذلك المعتزلة.

يقول القاضي عبد الجبار (ت٤١٥هـ): " الاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والغلبة وذلك مشهور في اللغة، قال الشاعر:

فلما علونا واستوينا عليهم ... تركناهم مرعى لنسر وكاسر (١)

يقول الخضر الشنقيطي: " هذا التأويل وإن كان للمعتزلة هو أحسن التأويلات عندي ويجب المصير إليه ولا علينا إذا وافقت المعتزلة الصواب، فالمطلوب الحق مع أي أحد كان❊"(٢).

وحق ما أشار إليه من نفي التعصب المذهبي فإن هو إلا نزعة شيطان الحقد والجهل وقد عفى عليه الزمان وجانبه العقلاء من بني الإنسان.

أما أن هذا التأويل واجب المصير إليه دون ما عداه من سائر التأويلات المقبولة عقلاً وشرعاً فذلك ما لا نلتزمه (٣).

وأقول مع ابن الهمام: " الواجب هنا هو الإيمان بأن الله استوى على العرش مع نفي التشبيه، أما كون المراد أنه استيلاؤه على العرش فأمر جائز فقط إذ لا دليل على إرادته بعينه.

فإذا خيف على العوام عدم فهم الاستواء إلا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية أو خيف منهم نفيه أصلاً فلا بأس بصرف فهمهم إلى الاستيلاء صيانة لهم عند المحذور(٤).

---

(١) القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة ص٢٦٦ الطبعة الثانية ١٩٨٨م .

(٢) الخضر الشنقيطي في كتابه استحالة المعية بالذات ص ٣٦٠ .

❊ وابن تيمية نفسه بعد أن نقل كثيراً من النصوص عن كثير من المتكلمين يؤيد بها ما يذهب إليه قال ما نصه: " وليس كل من ذكرنا شيئاً من قوله – من المتكلمين وغيرهم يقول بجميع ما نقوله في هذا الباب وغيره ولكن الحق يقبل من كل من تكلم به وكان معاذ بن جبل يقول في كلامه المشهور عنه الذي رواه أبو داود في سننه اقبلوا الحق من كل من جاء به وإن كان كافراً – أو قال فاجراً – واحذروا زيفة الحكيم قالوا كيف نعلم أن الكافر يقول الحق ؟ قال إن على الحق نوراً أو قال كلاماً هذا معناه " . ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٠١، ١٠٢ .

(٣) الشيخ محمد عيسي عبيد في رسالته للدكتوراه دلائل التنزيه وإبطال عقيدة التجسيم والتشبيه مخطوطة ص ٤٣٧ .

(٤) ابن الهمام في المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة ص ٣٤ بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد طبعة القاهرة بدون تاريخ .

ثالث عشر: أرى أن أقرب المعاني إلى روح النص القرآني هو ما ذهب إليه ابن جرير الطبري حيث ينتهي إلى أن أولى المعاني بالقبول هو العلو والارتفاع ولكنه علو تدبير وملك وسلطان.

يقول الطبري: " وأولى المعاني بقول الله جل ثناؤه " ثم استوى إلى السماء فسواهن " علا عليهم وارتفع فدبرهم بقدرته وخلقهم سبع سماوات والعجيب ممن أنكر المعنى المفهوم من كلام العرب في تأويل قول الله: " ثم استوى إلى السماء " الذي هو بمعنى العلو والارتفاع هرباً عند نفسه من أن يلزمه بزعمه إذا تأوله بمعناه المفهوم، كذلك أن يكون إنما علا وارتفع بعد أن كان تحتها إلى أن تأوله بالمجهول من تأويله المستنكر، ثم لم ينجح مما هرب منه فيقال له زعمت أن تأويل قوله " استوى " أقبل، أفكان مدبراً عن السماء فأقبل إليها ؟ فإن زعم أن ذلك ليس بإقبال فعل ولكنه إقبال تدبير قيل له فكذلك فقل علا عليها علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال ثم لن يقول في شيء من ذلك قولاً إلا لزم في الآخر مثله " (١).

ومن هذا المنطلق يفسر الطبري الاستواء على العرش فيقول: " استوى على عرشه مدبراً للأمور " (٢).

وقد أخذ هذا المعنى الشيخ محمد رشيد رضا ففسر الاستواء على العرش بنفس التفسير وبين أن السياق يؤيد هذا التفسير في الآيات التي ورد فيها الاستواء على العرش فقال: " ثم استوى على العرش " أي أنه سبحانه وتعالى قد استوى بعد تكوين هذا الملك على عرشه كما يليق به يدبر أمره ويصرف نظامه حسب تقديره الذي اقتضه حكمته فيه كما قال في سورة يونس ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ۖ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ ﴾ (٣).

وفي سورة الرعد: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴾ (٤) (٥).

---

(١) ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان ١ / ١٩١ طبعة دار الفكر بيروت ١٩٨٤م .

(٢) ابن جرير الطبري المصدر السابق ١١ / ٨٣ .

(٣) سورة يونس: ٣ .

(٤) سورة الرعد: ٢ .

(٥) الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ٨ / ٤٠١ طبعة الهيئة المصرية العامة ١٩٧٣م .

ثم يقول: " لم يشتبه أحد من الصحابة في معنى استواء الرب تعالى على العرش على علمهم بتنزهه سبحانه عن صفات البشر وغيرهم من الخلق إذ كانوا يفهمون أن استواءه تعالى على عرشه: عبارة عن استقامة أمر ملك السموات والأرض له وانفراده هو بتدبيره، وأن الإيمان بذلك لا يتوقف على معرفة كنه ذلك التدبير وصفته وكيف يكون، بل لا يتوقف على وجود عرش ولكن ورد في الكتاب والسنة أن لله عرشاً خلقه قبل خلق السموات والأرض وأن له حملة من الملائكة فهو كما تدل اللغة مركز تدبير العالم كله، قال تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُۥ عَلَى ٱلْمَآءِ ﴾[1].

ولكن عقيدة التنزيه القطعية الثابتة بالنقل والعقل كانت مانعة لكل منهم أن يتوهم أن في التعبير بالاستواء على العرش شبهة تشبيه للخالق بالمخلوق، كيف وأن بعض القرائن الضعيفة لفظية أو معنوية تمنع في لغتهم حمل اللفظ على معناه البشري فكيف إذا كان لا يعقل ؟ فكيف والاستواء على الشيء مستعمل في البشر استعمالاً مجازياً وكنائياً كما تقدم ؟

والقاعدة التي كانوا عليها في كل ما أسنده الرب تعالى إلى نفسه من الصفات والأفعال التي وردت اللغة في استعمالها في الخلق، أن يؤمنوا بها تدل عليه من معنى الكمال والتصرف مع التنزيه عن تشبيه الرب بخلقه فيقولون: نه اتصف بالرحمة والمحبة والاستواء على عرشه بالمعنى الذي يليق به لا بمعنى الانفعال الحادث الذي نجده للحب والرحمة في أنفسنا ولا ما نعهده من الاستواء والتدبير من ملوكنا وحسبنا أن نستفيد من وصفه بهاتين الصفتين أثرهما في خلقه وأن نطلب رحمته ونعمل ما يكسبنا محبته وما يترتب عليهما من مثوبته وإحسانه، ونستفيد من الاستواء على عرشه كون الملك والتدبير له وحده فلا نعبد غيره، ولذلك قرنه في آخر آية سورة يونس بقوله: ﴿مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ إِذْنِهِۦ﴾[2]، وفي سورة السجدة ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ مَا لَكُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِىٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ [3] [4].

(١) سورة هود: ٧ .

(٢)سورة يونس: ٣ .

(٣) سورة السجدة: ٤ .

(٤) الشيخ محمد رشيد رضا في تفسير المنار ٨ / ٤٠١، ٤٠٢ طبعة ١٩٧٣م .

وقد ذهب إلى ذلك أيضاً الشيخ محمد الطاهر بن عاشور فقال في تفسيره لآية سورة الأعراب: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ (١).

الذي يؤخذ من كلام المحققين من علماء اللغة والمفسرين أنه – أي الاستواء – حقيقة في الارتفاع والاعتلاء، وقد التزم هذا اللفظ في القرآن مسنداً إلى ضمير الجلالة عند الأخبار عن أحوال سماوية كما في هذه الآية ونظائرها سبع آيات من القرآن فظهر لي أن لهذا الفعل خصوصية في كلام العرب كان بسببها أجدر بالدلالة على المعنى المراد تبليغه مجملاً مما يليق بصفات الله ويقرب إلى الأفهام معنى عظمته، ولذلك اختير في هذه الآيات دون غيره من الأفعال التي فسره بها المفسرون.

فالاستواء يعبر عن شأن عظيم من شئون عظمة الخالق تعالى اختير التعبير به على طريق الاستعارة والتمثيل لأن معناه أقرب معاني المواد العربية إلى المعنى المعبر عنه عن شئونه تعالى.

فإن الله لما أراد تعليم معان من عالم الغيب لم يكن يتأتى ذلك في اللغة إلا بأمثلة معلومة من عالم الشهادة فلم يكن بد من التعبير عن المعاني المغيبة بعبارات تقربها مما يعبر به عن عالم الشهادة، ولذلك يكثر في القرآن الكريم ذكر الاستعارات التمثيلية والتخييلية في مثل هذا (٢).

وأحسب أن استعارته تختلف بقرينة الحرف الذي يعدى به فعله فإن عدى بحرف على كما في هذه الآية ونظائرها فهو مستعار من معنى الاعتلاء مستعمل في اعتلاء مجازي يدل على معنى التمكن فيحتمل أنه أريد منه التمثيل، وهو تمثيل شأن تصرفه تعالى بتدبير العوالم، ولذلك تجده بهذا التركيب في الآيات السبع واقعاً عقب ذكر خلق السموات والأرض،

فالمعنى حينئذ خلقها ثم هو يدبر أمورها تدبير الملك أمور مملكته مستوياً على عرشه، ومما يقرب هذا المعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم: " يقبض الله الأرض ويطوي السموات يوم القيامة ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض " (٣).

---

(١)سورة الأعراف: ٥٤ .

(٢)الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير جـ٨ القسم الثاني ص ١٦٢ طبعة تونس ١٩٨٤م .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب التفسير باب قوله تعالى: " والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة " انظر: عمدة القاري ١٩ / ١٤٤ – ١٤٥ طبعة بيروت .

ولذلك أيضاً عقب هذا التركيب في مواقعه كلها بما فيه معنى التصرف كقوله هنا – في آية الأعراف – " ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار "، وقوله في سورة يونس " يدبر الأمر ما من شفيع إلا من بعد إذنه "، وقوله في سورة الرعد " وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات " وقوله في سورة السجدة " ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع أفلا تتذكرون يدبر الأمر من السماء إلى الأرض " (١).

ومن هنا أرى أن أثر الطبري كما ظهر على قدامى المفسرين فقد ظهر أيضاً على المحدثين، منهم الشيخ محمد رشيد رضا والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، فكان قولهما تلخيصاً لما ذهب إليه الرازي الذي ظهر عليه أيضاً أثر الطبري.

رابع عشر: كنت أعتقد أن ابن تيمية وهو يدعو لمذهب السلف لابد وأن يلتقي مع الطبري وهو إمام من أئمة السلف ولكن البحث العلمي أدى بنا إلى نتيجة مخالفة تماماً لهذا الاعتقاد.

وذلك أن الطبري كما رأينا ينتهي إلى أن " أولى معاني الاستواء بالقبول هو العلو والارتفاع ولكنه علو ملك وسلطان لا علو انتقال وزوال " (٢)، وإذا كان ابن تيمية يتفق مع الطبري في أن المراد بالاستواء العلو والارتفاع إلا أن العلو عند ابن تيمية ليس كما هو عند الطبري علو ملك وسلطان وإنما هو العلو الحقيقي.

يقول ابن تيمية: " إن وصف الله نفسه بالاستواء على العرش استواء الذات على العرش لا على معنى العلو والرفعة ولا على معنى الاستيلاء والعلم " (٣).

ثم يشرح ذلك بما يؤكد تفسيره للاستواء على العرش تفسيراً مادياً فيقول ما نصه: " الباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة، كما أن التقدم على الشيء قد يقال إنه بمجرد الرتبة، كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل وتقدم الإمام على المأموم، فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل قبله حقيقة فكذلك العلو على العالم قد يقال إنه يكون بمجرد

---

(١) الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسيره التحرير والتنوير ٨ / ١٦٤ .

(٢) الطبري في تفسيره ١ / ١٩١ طبعة دار الفكر بيروت ١٩٨٤م .

(٣) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٤٣٣ .

الرتبة كما يقال العالم فوق الجاهل، وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو عال عليه علواً حقيقياً وهو العلو المعروف والتقدم المعروف "(١).

ومن هنا قلنا إن تفسير ابن تيمية للاستواء لا يتفق مع ما ذهب إليه الطبري.

خامس عشر: أرى أن التفسير الثاني للرازي للاستواء كان أقرب إلى تفسير الطبري وذلك أن الرازي قد فسر الاستواء بتفسيرين الأول الاستيلاء والثاني تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد، وهذا التفسير هو الذي يتفق مع تفسير الطبري..

يقول الرازي " إنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض كما أراد وشاء من غير منازع ولا مدافع، ثم أخبر بعده أنه استوى على العرش أي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء وأراد فكان قوله " ثم استوى على العرش " أي بعد أن خلقها استوى على عرش الملك والجلال.

والدليل على أن هذا قد يكون هو المراد قوله في سورة يونس: ﴿ إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ ﴾ (٢)، وقال في هذه الآية – التي نحن في تفسيرها – ﴿ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ﴾ وهذا يدل على أن قوله تعالى: " استوى على العرش " إشارة إلى ما ذكرناه " (٣).

وهذا هو نفس ما ذهب إليه الطبري وقال به عند تفسيره لآية يونس قال ما نصه: " يقول تعالى ذكره إن ربكم الذي له عبادة كل شيء ولا تنبغي العبادة إلا له هو الذي خلق السموات السبع والأرضين السبع في ستة أيام وانفرد بخلقها بغير شريك ولا ظهير ثم استوى على عرشه مدبراً للأمور وقاضياً في خلقه ما أحب لا يضاده في قضائه أحد ولا يتعقب تدبيره متعقب ولا يدخل أموره خلل " (٤).

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ١١١ طبعة قرطبة بدون تاريخ .

(٢) سورة يونس: ٣ .

(٣) الرازي في تفسيره ١٣ / ١١٩ طبعة دار الغد ١٩٩٢م .

(٤) الطبري في تفسيره ١١ / ٨٣ طبعة دار الفكر بيروت ١٩٨٤م .

ومن هنا قلت: إن الرازي كان أقرب إلى الطبري من ابن تيمية، وأن الشيخ محمد رشيد رضا كان أقرب إلى الرازي ولم يقل بقول ابن تيمية مع أنه من الموالين لابن تيمية وتلميذه ابن القيم وأثار المدرسة السلفية.

وإن دل ذلك على شيء فإنما يدل على أن ما ذهب إليه الرازي صحيح وليس فيه بدعة ولا ضلالة باعتراف ابن تيمية نفسه لأنه ما دام يتفق مع الطبري فهو كل هذا.

وقد قال ابن تيمية عن الطبري وتفسيره: " ليس فيه بدعة ولا ينقل عن المتهمين "[١].

ومع كل ذلك فإن الذي أقول به وأذهب إليه هو ما أثر عن إمامنا الشافعي رضي الله عنه: " آمنت بما جاء عن الله على مراد الله، وآمنت بما جاء عن رسول الله على مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم "[٢].

***

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٣ / ٣٨٥ طبعة الرياض بدون تاريخ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ٦ / ٣٥٤، وأيضاً ابن قدامة في رسالة بعنوان ذم التأويل ص٢٥ ضمن مجموعة رسائل طبع القاهرة الطبعة الأولى ١٣٥١هـ .

صفة العلـو

اشتد النزاع حول هذه الصفة بين الرازي وابن تيمية وكان النزاع حولها – في الحقيقة– نزاعاً بين من ينفي الجهة لله تعالى وبين من يثبتها.

فنرى الرازي يذكر جميع الآيات والأحاديث التي استدل بها ابن تيمية على إثبات هذه الصفة تحت عنوان " ما يتمسكون به في إثبات الجهة لله تعالى " (١)، ويقول: " تمسكوا في ذلك بالقرآن والأخبار والمعقول " (٢).

ويؤكد ذلك ابن تيمية بقوله: " العلو من الصفات المعلومة بالسمع مع العقل والشرع عند الأئمة المثبتة " (٣).

فهل معنى ذلك أن هذه الصفة ليست من الصفات الخبرية ؟

أرى أن ابن تيمية لا يقصد ذلك وإنما شدة عنايته بهذه الصفة هي التي جعلته يتمسك بدليل العقل مع النقل، ولعل ذلك هو الذي دفعه لنقض تأسيس الرازي (٤).

وقد بين الرازي أن القائلين بالجهة يتمسكون بمجموعات من آيات القرآن منها الآيات المشتملة على لفظ العلو والآيات المشتملة على لفظ الفوق (٥).

وقد قال الراغب: فوق يستعمل في المكان والزمان والعدد والجسم والمنزلة والقهر.

فالأول: مكاني باعتبار العلو الحسي المقابل للتحت ومنه قوله تعالى: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلْقَادِرُ عَلَىٰٓ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ (٦).

---

(١) الرازي في أساس التقديس، ص ١٩٤ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٢٢، وأيضاً ٣ / ٤٩ .

(٤) كتب ابن تيمية كتابه نقض تأسيس الجهمية أو بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية في أكثر من ألف صفحة ليرد به على المائة صفحة الأولى من كتاب الرازي أساس التقديس وتشمل القسم الأول وعنوانه الدلائل الدالة على أنه تعالى منزه عن الجسمية والحيز.

(٥) الرازي في أساس التقديس ص ١٩٤ .

(٦) سورة الأنعام آية: ٦٥ .

والثاني: باعتبار الطول والقصر في الزمان كما تقول ليل الشتاء فوق نهاره والعام الشمسي فوق العام القمري تريد أن زمان الأول أطول من زمان التالي فيهما.

والثالث: باعتبار الكثرة والقلة في العدد ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَآءً فَوۡقَ ٱثۡنَتَيۡنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (١).

والرابع: باعتبار الكبر والصغر كما تقول النحلة فوق النملة وحجم الأرض فوق حجم القمر.

والخامس: باعتبار المنزلة ويشمل الفضيلة الدنيوية كما في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعۡنَا بَعۡضَهُمۡ فَوۡقَ بَعۡضٖ دَرَجَٰتٖ لِّيَتَّخِذَ بَعۡضُهُم بَعۡضٗا سُخۡرِيّٗا﴾(٢)، والفضيلة الأخروية كقوله عز وجل ﴿وَٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ﴾ (٣).

والسادس: باعتبار القهر والاقتدار مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾(٤) ، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ﴾ (٥).

ففوقية الله تعالى إذا ذكرت في آية أو حديث هي من هذا المعنى الذي هو القهر والغلبة (٦).

رأي الرازي:

يرى الرازي أن العلو يقابل السفل والعلو والسفل قد يحصلان في الأمور المحسوسة تارة وفي المعقول أخرى.

---

(١)سورة النساء آية: ١١ .

(٢) سورة الزخرف آية: ٣٢ .

(٣) سورة البقرة آية: ٢١٢ .

(٤) سورة الأنعام آية: ٦١ .

(٥)سورة النحل آية: ٥٠ .

(٦) الراغب الأصفهاني في المفردات ص٣٨٨ بتصرف طبعة الحلبي ١٩٦١ وانظر أيضاً: الشيخ محمد عيسى عبيد في رسالته للدكتوراه دلائل التنزيه ص٣٨٤، ٣٨٥ .

أما في المحسوسة فكما يقال للعرش أعلى من الكرسي والسماء أعلى من الأرض، والعلوية والفوقية بهذا المعنى لا تتأتى إلا في الأجسام.

ولما تقدس الحق عن الجسمية تقدس علوه أن يكون بهذا المعنى.

وأما في الأمور المعقولة فكقوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ﴾[١]، ومعلوم أن هذه الرفعة ليست إلا في كمال الدرجة، ويقال لفلان درجة عالية في العلم والزهد ولا يراد به العلو في الجهة بل في الشرف والمنقبة، ويقال: إن الخليفة أعلى درجة من السلطان أي بالحشمة والعظمة، ويقال: فلان من علية الناس أي من أشرافهم.

إذا عرفت هذا فنقول: لا نفرض مرتبة شرفية إلا والحق تعالى في أعلى الدرجات منها وذلك لأن الموجود إما مؤثر وإما أثر، والمؤثر أشرف من الأثر والحق سبحانه مؤثر في الكل والكل أثره فكان أعلى من الكل في هذا المعنى – وأيضاً الموجود إما واجب وإما ممكن والواجب أعلى وأشرف من الممكن – والحق سبحانه هو الواجب لذاته فكان أعلى من الكل.

وأيضاً الموجود إما كامل مطلقاً وإما أن لا يكون كذلك والكامل على الإطلاق أعلى درجة ممن ليس كذلك والله سبحانه هو الكامل بالإطلاق فكان أعلى من الكل، وكذا القول في كمال العلم والقدرة وكمال الحياة والدوام والجود والرحمة وقس عليها نظائرها فثبت أنه سبحانه أعلى من جميع الموجودات في المراتب العقلية وجل وتقدس عن أن يكون علوه عليها في المكان والجهة[٢].

وإذا عرفت العلو بهذا المعنى عرفت الفوقية في قوله سبحانه تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾ [٣]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [٤].

(١)سورة المجادلة آية: ١١ .

(٢) الرازي في كتابه لوامع البينات ص ٢٥٩، ٢٦٠ طبعة ١٩٧٦م .

(٣) سورة الأنعام آية: ١٨، ٦١ .

(٤) سورة النحل آية: ٥٠ .

والفوقية التي يشير إليها الرازي هي فوقية القدرة – يقول الرازي: " لفظ الفوقية في هذه الآية – " وهو القاهر فوق عباده " – مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر، أما أنها مسبوقة بلفظ " القاهر" والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة، وأما أنها ملحوقة بلفظ فلأنها ملحوقة بقوله تعالى:" عباده " وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقدورية، فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة "(١).

ثم يقول الرازي: " وأيضاً فإنه تعالى لما ذكر هذه الآية رداً على من يتخذ غير الله ولياً والتقدير كأنه قال إنه تعالى فوق كل عباده ومتى كان الأمر كذلك امتنع اتخاذ غير الله ولياً.

وهذه النتيجة إنما يحسن ترتيبها على تلك الفوقيات إذا كان المراد من تلك الفوقية، الفوقية بالقدرة والقوة، أما لو كان المراد منها الفوقية بالجهة فإن ذلك لا يفيد هذا المقصود لأنه لا يلزم من مجرد كونه حاصلاً في جهة فوق أن يكون التعويل عليه في كل الأمور مفيداً وأن يكون الرجوع إليه في كل المطالب لازماً.

أما إذا حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرناه أن المراد ما ذكرناه لا ما ذكره أهل التشبيه والله أعلم (٢).

ويؤكد الرازي هذا المعنى في موضع آخر فيقول: " لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية الفوقية بالمكان والجهة بل يجب أن يكون المراد منها الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال أمر فلان فوق أمر فلان، بمعنى أنه أعلى وأنفذ ومنه قوله تعالى: ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوۡقَ أَيۡدِيهِمۡ ﴾(٣).

ومما يؤكد أن المراد ذلك أن قوله تعالى: " وهو القاهر فوق عباده " مشعر بأن هذا القهر إنما حصل بسبب هذه الفوقية، والفوقية المفيدة بصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة إذ المعلوم أن المرتفع في المكان قد يكون مقهوراً " (٤).

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ١١ / ٢٤٩ .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١١ / ٢٤٩ .

(٣) سورة الفتح آية: ١٠ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ١٢ / ٣٤٧ .

ويتجه الرازي نفس الاتجاه في قوله تعالى: ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾ (١)، فيرى أيضاً أنه يجب حمل هذه الفوقية على فوقية القدرة والقهر، فيقول:

" فوقه تعالى " يخافون ربهم من فوقهم " معناه يخافون ربهم من أن ينزل عليهم العذاب من فوقهم وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنى سقط قول المشبهة أن الإله تعالى فوقهم بالذات.

وأيضاً يجب حمل هذه الفوقية على الفوقية بالقدرة والقهر كقوله: ﴿ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴿١٢٧﴾ ﴾ (٢) والذي يقوي هذا الوجه أنه تعالى لما قال: " يخافون ربهم من فوقهم " وجب أن يكون المقتضى لهذا الخوف هو كون ربهم فوقهم، لما ثبت في أصول الفقه أن الحكم المرتب على الوصف يشعر بكون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف.

إذا ثبت هذا فنقول: " هذا التعليل إنما يصح لو كان المراد بالفوقية فوقية القهر والقدرة لأنها هي الموجبة للخوف، أما الفوقية بالجهة والمكان فهي لا توجب الخوف بدليل أن حارس البيت فوق الملك بالمكان والجهة مع أنه أخس عبيده فسقطت هذه الشبهة " (٣).

وينتهي الرازي إلى أن " لفظ الفوق يستعمل في الرتبة والقدرة فقد قال تعالى: ﴿ وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴿٧٦﴾ ﴾ (٤)، ﴿ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ﴿١٢٧﴾ ﴾ (٥)، ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ (٦) والمراد بالفوقية في هذه الآيات: الفوقية بالقهر والقدرة. ويستعمل في الفوق الذي بمعنى الجهة قال تعالى: ﴿ بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾ (٧) أي أزيد منها في صفة الصغر والحقارة.

وإذا كان لفظ الفوق محتملاً للفوقية في الرتبة والفوق في الجهة فلم حملتموه على الفوق في الجهة ؟ والذي يدل على أن المراد بلفظ الفوق هٰهنا الفوق بالقدرة والمكنة وجوه:

---

(١) سورة النحل آية: ٥٠ .
(٢) سورة الأعراف آية: ١٢٧ .
(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ١٨ / ٥٤٣ – ٥٤٤ .
(٤)سورة يوسف آية: ٧٦ .
(٥) سورة الأعراف آية: ١٢٧ .
(٦) سورة الفتح آية: ١٠ .
(٧) سورة البقرة آية: ٢٦ .

الأول: أنه قال: ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ﴾ (١)، والفوقية المقرونة بالقهر هي الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل أن الحارس قد يكون فوق السلطان في الجهة ولا يقال إنه فوق السلطان.

الثاني: أنه تعالى وصف نفسه بأنه مع عبيده فقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ﴿١٢٨﴾ ﴾ (٢)، وقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّـٰبِرِينَ ﴿٤٦﴾ ﴾ (٣) وقال: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾(٤)، وقال: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ (٥) وقال: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ﴾ (٦) وقال: ﴿ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَـٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾ (٧).

وإذا جاز حمل المعية في هذه الآيات على المعية بمعنى العلم والحفظ والحراسة فلم لا يجوز حمل الفوقية في الآيات التي ذكرتم على الفوقية بالقهر والسلطان (٨).

أما قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَـٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَـٰهٌ ﴾ (٩).

فيرى الرازي أن هذه الآية " لا يمكن إجراؤها على ظاهرها وهذا يقتضي أن يكون المراد من كونه في السماء ومن كونه في الأرض معنى واحداً " (١٠).

ويرى أن " هذه الآية من أدل الدلائل على أنه تعالى غير مستقر في السماء لأنه تعالى بين بهذه الآية أن نسبته إلى السماء بالإلهية كنسبته إلى الأرض فلما كان إلهاً للأرض مع أنه غير مستقر فيها فكذلك يجب أن يكون إلهاً للسماء مع أنه لا يكون مستقراً فيها " (١١).

---

(١) سورة الأنعام آية: ٦١ .
(٢) سورة النحل آية: ١٢٨ .
(٣) سورة الأنفال آية: ٤٦ .
(٤)سورة الحديد آية: ٤ .
(٥) سورة ق آية: ١٦ .
(٦) سورة البقرة آية: ١٨٦ .
(٧) سورة المجادلة آية: ٧ .
(٨) الرازي في أساس التقديس، ص ٢٠٤، ٢٠٥ .
(٩) سورة الزخرف آية: ٨٤ .
(١٠) الرازي في أساس التقديس، ص ٢٠٩ .
(١١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٧ / ١٢٧ .

أما الآيات المشتملة على لفظ العلو فيقول الرازي:

" إن لفظ العلو كما يستعمل في العلو بسبب الجهة فقد يستعمل أيضاً في العلو بسبب القدرة فإنه يقال السلطان أعلى من غيره ويكتب في أمثلة السلاطين: الديوان الأعلى ويقال لأمرهم الأمر الأعلى ويقال: لمجالسهم المجلس الأعلى، والمراد في الكل العلو بمعنى القهر والقدرة، لا بسبب المكان والجهة.

وأيضاً قال الله تعالى لموسى: ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٦٨﴾﴾ (١).

وقال: ﴿وَلَا تَهِنُوا۟ وَلَا تَحْزَنُوا۟ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾ (٢)، وقال: ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا﴾ (٣) وقال فرعون ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ ﴿٢٤﴾﴾ (٤).

والعلو في هذه المواضع بمعنى العلو بالقدرة لا بمعنى العلو بالجهة (٥).

ويرى الرازي أن المجسمة تمسكت بقوله تعالى: ﴿رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ﴿١﴾﴾ (٦) في إثبات العلو بالمكان.

ويرى الرازي أن العلو ههنا ليس بمعنى العلو في الجهة، ويقول: " ومما يؤكد ذلك أن ما قبل هذه الآية وما بعدها ينافي أن يكون المراد هو العلو بالجهة، أما قبل الآية فلأن العلو عبارة عن كونه في غاية البعد عن العالم وهذا لا يناسب استحقاق التسبيح والثناء والتعظيم، وأما العلو بمعنى كمال القدرة والتفرد بالتخليق والإبداع فيناسب ذلك.

(١) سورة طه آية: ٦٨ .

(٢)سورة آل عمران: ١٣٩ .

(٣)سورة التوبة آية: ٤٠ .

(٤) سورة النازعات آية: ٢٤ .

(٥) الرازي في أساس التقديس، ص ٢٠٦ .

(٦) أول سورة الأعلى.

والسورة هٰهنا مذكورة لبيان وصفه تعالى بها لأجله يستحق الحمد والثناء والتعظيم، وأما بعد هذه الآية فلأنه أردف قوله " الأعلى " بقوله تعالى: " الذي خلق فسوى " والخالقية تناسب العلو بحسب القدرة لا العلو بحسب الجهة " [(١)].

ويقف الرازي طويلاً عند قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا ﴾ [(٢)] ويقول: " احتج الجمع الكثير من المشبهة بهذه الآية في إثبات أنه في السموات وقرروا ذلك من وجوه:

الأول: أن فرعون كان من المنكرين لوجود الله وكل ما يذكره في صفات الله تعالى، فذلك إنما يذكره لأجل أنه سمع موسى يصف الله بذلك فهو أيضاً يذكره كما سمع فلولاً أنه سمع موسى يصف الله بأنه موجود في السماء وإلا لما طلبه في السماء.

الثاني: أنه قال " وإني لأظنه كاذباً " ولم يبين أنه كاذب في ماذا والمذكور السابق متعين لصرف الكلام إليه فكان التقدير فأطلع إلى الإله الذي يزعم موسى أنه موجود في السماء، ثم قال: " وإني لأظنه كاذباً " أي وأني لأظن موسى كاذباً في ادعائه أن الإله موجود في السماء، وذلك يدل على أن دين موسى هو أن الإله موجود في السماء.

الثالث: العلم بأنه لو وجد إله لكان موجوداً في السماء علم بديهي متقرر في كل العقول ولذلك فإن الصبيان إذا تضرعوا إلى الله رفعوا وجوههم وأيديهم إلى السماء وأن فرعون مع نهاية كفره لما طلب الإله فقد طلبه في السماء وهذا يدل على أن العلم بأن الإله في السماء متقرر في عقل الصديق والزنديق والملحد والعالم والجاهل، فهذا جملة استدلالات المشبهة بهذه الآية [(٣)].

ثم يجيب الرازي عن هذه الشبهة بقوله: " الجواب أن هؤلاء الجهال يكفيهم في كمال الخزي والضلال أن جعلوا قول فرعون اللعين حجة لهم على صحة دينهم.

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٣١ / ٣٤٨ .

(٢) سورة غافر: ٣٦، ٣٧ .

(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٦ / ٥٤٩ .

وأما موسى عليه السلام فإنه لم يزد في تعريف إله العالم على ذكر صفة الخلاقية فقال في سورة طه: ﴿ رَبُّنَا ٱلَّذِيٓ أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠ ﴾ (١) وقال في سورة الشعراء ﴿ رَبُّكُمۡ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلۡأَوَّلِينَ ۝٢٦ ﴾ (٢) ﴿ رَبُّ ٱلۡمَشۡرِقِ وَٱلۡمَغۡرِبِ وَمَا بَيۡنَهُمَآ ﴾ (٣) فظهر أن تعريف ذات الله بكونه في السماء دين فرعون وتعريفه بالخلاقية والموجودية دين موسى فمن قال بالأول كان على دين فرعون ومن قال بالثاني كان على دين موسى.

ثم نقول لا نسلم أن كل ما يقوله فرعون في صفات الله تعالى فذلك قد سمعه من موسى عليه السلام بل لعله كان على دين المشبهة فكان يعتقد أن الإله لو كان موجوداً لكان حاصلاً في السماء فهو إنما ذكر هذا الاعتقاد من قبل، لا لأجل أنه قد سمعه من موسى عليه السلام " (٤).

ثم يبين الرازي معنى الصرح ليصل من وراء ذلك إلى أن الوصول إلى معرفة الله عن هذا الطريق ممتنع فيقول: " قيل الصرح البناء الظاهر الذي لا يخفى على الناظر وإن بعد، اشتقوه من صرح الشيء إذا ظهر " وأسباب السموات " طرقها.

ويقول الرازي: اختلف الناس في أن فرعون هل قصد بناء الصرح ليصعد منه إلى السماء أم لا ؟ أما الظاهريون من المفسرين فقد قطعوا بذلك.

والذي عندي: أنه بعيد والدليل عليه أن يقال: فرعون لا يخلو إما أن يقال إنه كان من المجانين أو كان من العقلاء – فإن قلنا: إنه كان من المجانين لم يجز من الله تعالى إرسال الرسول إليه لأن العقل شرط في التكليف.

وإما إن قلنا: أنه كان من العقلاء فنقول إن كل عاقل يعلم ببديهة عقله أنه يتعذر في قدرة البشر وضع بناء يكون أرفع من الجبل العالي.

---

(١) سورة طه: ٥ .

(٢) سورة الشعراء: ٢٦ .

(٣) سورة الشعراء: ٢٨ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٦ / ٥٥٠ .

ويعلم أيضاً ببديهة عقله أنه لا يتفاوت في البصر حال السماء بين أن ينظر إليه من أسفل الجبال وبين أن ينظر إليه من أعلى الجبال.

وإذا كان هذان العلمان بديهيين امتنع أن يقصد العاقل وضع بناء يصعد منه إلى السماء.

وإذا كان فساد هذا معلوماً بالضرورة امتنع إسناده إلى فرعون.

والذي عندي في تفسير هذه الآية: أن فرعون كان من الدهرية وغرضه من ذكر هذا الكلام إيراد شبهة في نفس الصانع وتقريره أنه قال: إنا لا نرى شيئاً نحكم عليه بأنه إله العالم فلم يجز إثبات هذا الإله، أما أنه لا نراه فلأنه لو كان موجوداً لكان في السماء ونحن لا سبيل لنا إلى صعود السموات فكيف نراه ؟ ثم إنه لأجل المبالغة في بيان أنه لا يمكنه صعود السموات ﴿ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَـٰهَـٰمَـٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَـٰبَ ﴿٣٦﴾ ﴾.

والمقصود أنه لما عرف كل أحد أن هذا الطريق ممتنع كان الوصول إلى معرفة وجود الله بطريق الحس ممتنعاً، ونظيره قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍ ﴾ (١).

وليس المراد منه أن محمداً صلى الله عليه وسلم طلب نفقاً في الأرض أو وضع سلماً إلى السماء بل المعنى أنه لما عرف أن هذا المعنى ممتنع فقد عرف أنه لا سبيل لك إلى تحصيل ذلك المعنى المقصود فكذا هٰهنا غرض فرعون من قوله تعالى: " يا هامان ابن لي صرحاً " يعني أن الاطلاع على إله موسى لما كان لا سبيل إليه إلا بهذا الطريق وكان هذا الطريق ممتنعاً فحينئذ يظهر منه أنه لا سبيل إلى معرفة الإله الذي يثبته موسى.

فنقول هذا ما حصلته في هذا الباب، واعلم أن هذه الشبهة فاسدة لأن طرق العلم ثلاثة الحس والنظر والخبر ولا يلزم من انتفاء واحد وهو الحس انتفاء المطلوب وذلك لأن موسى عليه السلام كان قد بين لفرعون أن الطريق في معرفة الله تعالى إنما هو الحجة والدليل كما قال تعالى: ﴿ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَابَآئِكُمُ ٱلْأَوَّلِينَ ﴿٢٦﴾ ﴾ (٢) ﴿ رَبُّ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ ﴾ (٣) إلا أن فرعون بخبثه

---

(١) سورة الأنعام آية: ٣٥ .

(٢) سورة الشعراء: ٢٦ .

(٣) سورة الشعراء: ٢٨ .

ومكره تغافل عن ذلك الدليل وألقى إلى الجهال أنه لما كان لا طريق إلا الإحساس بهذا الإله وجب نفيه، فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق والعصمة " (١).

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن الله قد وصف نفسه بالعلو فكانت هذه الصفة " من صفات المدح له بذلك والتعظيم لأنه من صفات الكمال كما مدح نفسه بأنه العظيم والعليم والقدير والعزيز والحليم ونحو ذلك، وأنه الحي القيوم ونحو ذلك من معاني أسمائه الحسنى فلا يجوز أن يتصف بأضداد هذه فلا يجوز أن يوصف بضد الحياة والقيومية والعلم والقدرة مثل الموت والنوم والجهل والعجز واللغوب ولا بضد العزة وهو الذل ولا بضد الحكمة وهو السفه، فكذلك لا يوصف بضد العلو وهو السفول بل هو سبحانه منزه عن هذه النقائص المنافية لصفات الكمال الثابتة له فثبوت صفات الكمال له ينفي اتصافه بأضدادها وهي النقائص " (٢).

والمقصود هنا – كما يرى ابن تيمية – " أن علوه تعالى من صفات المدح اللازمة له فلا يجوز اتصافه بضد العلو البتة، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح " أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس فوقك شيء وأنت الباطن فليس دونك شيء " (٣) ولم يقل تحتك " (٤).

ويبين ابن تيمية المقصود بالظاهر في القرآن والسنة بقوله " قوله تعالى: " وهو الظاهر " ضمن معنى العالي كما قال " فما اسطاعوا أن يظهروه " ويقال ظهر الخطيب على المنبر وظاهر الثوب أعلاه بخلاف بطانته وكذلك ظاهر البيت أعلاه وظاهر القول ما ظهر منه وبان وظاهر الإنسان خلاف باطنه فكلما علا الشيء ظهر ولهذا قال صلى الله عليه وسلم " أنت الظاهر فليس فوقك شيء " فأثبت الظهور وجعل موجب الظهور أنه ليس فوقه شيء ولم يقل ليس شيء أبين منك ولا أعرف.

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٦ / ٥٥١ – ٥٥٢ طبعة دار الغد ١٩٩٣م .

(٢)ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٩٧ – ٩٨ .

(٣) المصدر السابق ص ١٠٠ .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء باب ما يقول عند النوم .. انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٧ / ٣٦، وأخرجه ابن ماجه في كتاب الدعاء باب ما يدعو به إذا أوي إلى فراشه ٢ / ١٢٧٥ .

وبهذا تبين خطأ من فسر " الظاهر " بأنه المعروف كما يقوله من يقول الظاهر بالدليل الباطن بالحجاب كما في كلام أبي الفرج وغيره، فلم يذكر مراد الله ورسوله وإن كان الذي ذكره له معنى صحيح.

وقال " أنت الباطن فليس دونك شيء " فيهما معنى الإضافة لابد أن يكون البطون والظهور لمن يظهر ويبطن وإن كان فيهما معنى التجلي والخفاء ومعنى آخر كالعلو في الظهور فإنه سبحانه لا يوصف بالسفول " [١].

ثم يستدل ابن تيمية على علو الله على سائر مخلوقاته من الكتاب والسنة [٢] فيقول: " أما علو الله على سائر مخلوقاته فالذي يدل عليه من الكتاب قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[٣]،وقوله ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾[٤] وقوله: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴿١٦﴾ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ ﴿١٧﴾﴾[٥] وقوله: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾[٦].

وقوله ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ﴾[٧]، وقوله ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾[٨]، وقوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[٩]، وقوله إخباراً عن فرعون: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِي صَرْحًا لَّعَلِّيٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ ﴿٣٦﴾ أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ﴾[١٠] وأمثال ذلك [١١].

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٤٤، ٢٤٥ .

(٢) أما الأدلة العقلية على إثبات هذه الصفة فكانت رداً على الرازي في نفيه الجهة عن الله تعالى وسأتحدث عن ذلك بالتفصيل بعد قليل في الباب الثالث إن شاء الله تعالى .

(٣) سورة فاطر: ١٠ .

(٤) سورة آل عمران: ٥٥ .

(٥) سورة الملك: ١٦ .

(٦) سورة النساء: ١٥٨ .

(٧) سورة المعارج: ٤ .

(٨) سورة السجدة: ٥ .

(٩)سورة النحل: ٥٠ .

(١٠) سورة غافر: ٣٦، ٣٧ .

(١١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٣٦ .

والذي يدل عليه من السنة نزول الملائكة من عند الله وصعودها إليه وقوله في الملائكة الذين يتعاقبون في الليل والنهار " فيعرج الذين باتوا فيكم إلى ربهم فيسألهم وهو أعلم بهم " (١)، وفي حديث الخوارج " ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء " (٢).

وفي الصحيح عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خطب خطبة عظيمة يوم عرفات في أعظم جمع حضره رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل يقول " ألا هل بلغت " فيقولون نعم، فيرفع إصبعه إلى السماء وينكبها إليهم ويقول: " اللّهم اشهد " غير مرة (٣)، وحديث الجارية لما سألها أين الله ؟ قالت في السماء (٤)، فأمر بعتقها وعلل ذلك بإيمانها، وأمثاله كثيرة (٥).

ويرى ابن تيمية أن المفهوم من لفظ " السماء " الوارد في هذه النصوص هو إثبات صفة العلو لله تعالى..

يقول ابن تيمية: " ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن الله هو العلي الأعلى وأنه فوق كل شيء كان المفهوم من قوله إنه في السماء أنه في العلو وأنه فوق كل شيء، وكذلك الجارية لما

(١) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة باب فضل صلاة العصر، وفي كتاب التوحيد باب قوله تعالى:" تعرج الملائكة والروح إليه " . انظر عمدة القاري ٢٥ / ١١٨ .

وأخرجه مسلم في كتاب المساجد باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٥ / ١٣٣ .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الزكاة باب إعطاء المؤلفة ومن يخاف على إيمانه . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٧ / ١٦٢ – ١٦٣ .

وقد أخطأ الدكتور عبد العزيز الشهوان في تحقيقه لكتاب التوحيد لابن خزيمة الذي حصل به على الدكتوراه عندما قال إن هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب المغازي والأنبياء والتوحيد لأنني عندما راجعت هذه الكتب وغيرها من التي هي مظان لهذا الحديث لم أعثر له على أثر . ومن هنا نقول أن البخاري لم يخرجه .

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الحج باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم . انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ٨ / ١٨٤ .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ٥ / ٢٤ وما بعدها .

(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٣٧، ١٣٨ .

قال لها أين الله ؟ قالت في السماء إنما أرادت العلو مع عدم تخصيصه بالأجسام المخلوقة وحلوله فيها.

وإذا قيل العلو فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي يحيط به إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا الله، كما لو قيل العرش في السماء فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق، وإن قدر أن السماء المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها كما قال: " ولأصلبنكم في جذوع النخل" وكما قال" فسيروا في الأرض " وكما قال " فسيحوا في الأرض " ويقال فلان في الجبل وفي السطح وإن كان على أعلى شيء فيه " [1].

ويرى ابن تيمية أنه لا يمكن أن يخطر ببال أحد من المسلمين أن كون الله في السماء أنها تحيط به أو تحويه وما دام الأمر كذلك فلا حاجة إلى تأويله.

يقول ابن تيمية: " ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره وضال إن اعتقد في ربه وما سمعنا أحداً يفهمه من اللفظ ولا رأينا أحداً نقله عن واحد، ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قوله سبحانه ورسوله " أن الله في السماء " أن السماء تحويه لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا وإذا كان الأمر كذلك فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئاً محالاً لا يفهمه الناس منه ثم يريد أن يتأوله، بل عند المسلمين أن الله في السماء وهو على العرش واحد إذ السماء إنما يريد به العلو فالمعنى أن الله في العلو لا في السفل، وما في الكتاب والسنة من قوله " أأمنتم من في السماء " ونحو ذلك قد يفهم منه بعضهم أن السماء هي نفس المخلوق العالي العرش فما دونه فيقولون قوله في السماء بمعنى على السماء، كما قال: " ولأصلبنكم في جذوع النخل " أي على جذوع النخل، وكما قال:

(١) ابن تيمية في التدمرية ضمن مجموع الفتاوى ٣ / ٥٣، وأيضاً نقض تأسيس الجهمية أو بيان تلبيس الجهمية ١ / ٥٥٩.

" فسيروا في الأرض " أي على الأرض، ولا حاجة إلى هذا بل السماء اسم جنس للعالي لا يخص شيئاً فقوله في السماء أي في العلو دون السفل وهو العلي الأعلى فله أعلى العلو وهو ما فوق العرش وليس هناك غيره العلي الأعلى سبحانه وتعالى "[١].

ولكن ما المقصود بالعلو عند ابن تيمية ؟ هل هو علو المكان أو المكانة ؟ إنه لا يخطر بباله إطلاقاً علو المكانة وإنما هو العلو الحقيقي وذلك أن ابن تيمية يرفض قول القائل " إن هذه النصوص لم يرد بها إثبات علو الله نفسه على خلقه، وإنما أريد بها علو المكانة ونحو ذلك "[٢].

يرفض ابن تيمية ذلك تماماً ويقول: " قد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع "[٣].

والذي قاله في غير هذا الموضع هو أن " الباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة كما أن التقدم على الشيء قد يقال: إنه بمجرد الرتبة كما يكون بالمكان مثل تقدم العالم على الجاهل وتقدم الإمام على المأموم، فتقدم الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو قبله حقيقة، فكذلك العلو على العالم قد يقال إنه يكون بمجرد الرتبة كما يقال العالم فوق الجاهل، وعلو الله على العالم ليس بمجرد ذلك بل هو عال عليه علواً حقيقياً وهو العلو المعروف والتقدم المعروف "[٤].

ومن هنا رأينا أن ابن تيمية لا يجد غضاضة في أن ينقل عن الدارمي حديث " الإطيط " ويؤيده ويدافع عنه فيقول:

" قال[٥] في كتابه " يعني الدارمي " حدثني محمد بن بشار بندار حدثنا وهب بن جرير حدثنا أبي قال سمعت محمد بن إسحاق يحدث عن يعقوب بن عتبة وعن جبير بن محمد بن جبير بن

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٥٦٠ طبعة مؤسسة قرطبة بدون تاريخ، تصحيح محمد بن عبد الرحمن بن قاسم .

(٢) ابن تيمية في المراكشية ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ١٦٧ .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ١١١ .

(٥) أي رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد علي المريسي العنيد وقد رأيت نص الحديث في هذا الكتاب ص ٤٤٧ من عقائد ا لسلف بتحقيق الدكتور النشار والطالبي وأيضاً في كتاب الدارمي الرد على الجهمية ص ١٧٧ من عقائد السلف .

مطعم عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: " إن الله فوق عرشه فوق سمواته فوق أرضه مثل القبة – وأشار النبي صلى الله عليه وسلم بيده مثل القبة – وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب " (١)، ثم ينقل هذا الحديث كاملاً ويقول: " وهذا الحديث قد رواه الإمام أحمد في كتاب الرد على الجهمية " (٢).

وينتصر ابن تيمية لهذا الحديث ويرى أن سلف الأمة قد تلقاه بالقبول فيقول " وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية أو استبشاعاً لما فيه من ذكر الأطيط، مع أن هذا الحديث وأمثاله وفيما يشبهه في اللفظ والمعنى لم يزل متداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدق به رداً على من خالقه من الجهمية متلقين لذلك بالقبول حتى قد رواه الإمام أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة في كتاب التوحيد الذي اشترط فيه أنه لا يحتج فيه إلا بأحاديث الثقاة المتصلة الإسناد رواه عن بندار كما رواه الدارمي وأبو داود.

وممن احتج به الحافظ أبو محمد بن حزم في مسألة استدارة الأفلاك مع أن أبا محمد هذا من أعلم الناس لا يقلد غيره ولا يحتج إلا بما يثبت عنده صحته وليس هذا الموضوع " (٣).

ثم يهاجم ابن تيمية من يرد هذا الحديث وأمثاله بقوله: " فمن رد تلك الأحاديث المتلقاة بالقبول فإنما سلك سبيل من لا عقل له ولا دين " (٤).

ثم ينقل ابن تيمية عن الدارمي ما يرسخ هذه الصورة المادية بقوله: " وروى أيضاً عن عثمان بن سعيد قال: حدثنا عبد الله بن رجاء حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد ا لله بن خليفة قال أتت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ادع الله أن يدخلني الجنة فعظم الرب وقال: " إن كرسيه وسع السموات والأرض وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع ومد أصابعه الأربعة وإن له أطيطاً كأطيط الرحل الجديد إذا ركبه من يثقله ".

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٥٦٩ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ١ / ٥٧٠، ٥٧١ .

(٤) ابن تيمية في المصدر السابق ١ / ٥٧١ .

ثم يقول: قال عثمان بن سعيد في رده على الجهمية حدثنا عبد الله بن صالح المصري قال حدثني الليث وهو ابن سعد حدثني خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال أن زيد بن أسلم حدثه عن عطاء بن يسار قال: أتى رجل كعباً وهو في نفر فقال يا أبا إسحاق حدثني عن الجبار، فأعظم القوم قوله فقال كعب: دعوا الرجل فإن كان جاهلاً يعلم، وإن كان عالماً ازداد علماً.

قال كعب: أخبرك أن الله خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ثم جعل ما بين كل سماءين كما بين السماء والأرض وكثفهن مثل ذلك ثم رفع العرش فاستوى عليه فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط العلافي أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن " (١).

يقول ابن تيمية: " وهذا الأثر وإن كان هو رواية كعب فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب ويحتمل أن يكون مما تلقاه عن الصحابة.

ورواية أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا يدافعها ولا يصدقها ولا يكذبها (٢) فهؤلاء الأئمة المذكورة في إسناده هم من أجل الأئمة وقد حدثوا به هم وغيرهم ولم ينكروا ما فيه من قوله " من ثقل الجبار فوقهن " فلو كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه " (٣).

وينتهي ابن تيمية إلى أن" القول بأن الله تعالى فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة بعد تدبر ذلك كالعلم بالأكل والشرب في الجنة والعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب والعلم بأن الله على كل شيء قدير وأن الله بكل شيء عليم والعلم بأنه خلق السموات والأرض وما بينهما، بل نصوص العلو قد قبل إنها تبلغ مئين من المواضع.

والأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك فلم يكن بنا حاجة إلى نفي ذلك من لفظ معين قد يقال إنه يحتمل التأويل ولهذا لم يكن بين الصحابة والتابعين نزاع في ذلك كما تنطق بذلك كتب الآثار المستفيضة المتواترة في ذلك وهذا يعلمه من له

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٥٧٣ .

(٢) أي أن ما يروى عن أهل الكتاب لا نصدقه ولا نكذبه إلا إذا ورد ما يصدقه أو يكذبه .

(٣) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٥٧٢، ٥٧٣ .

عناية بهذا الشأن أعظم مما يعلمون أحاديث الحشر [١] والشفاعة والحوض والميزان وأعظم مما يعلمون النصوص الدالة على خبر الواحد والإجماع والقياس وأكثر مما يعلمون النصوص الدالة على الشفعة وسجود السهو ومنع نكاح المرأة على عمتها وخالتها ومنع ميراث القاتل ونحو ذلك مما تلقاه عامة الأمة بالقبول.

ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك لأنه عندهم معلوم بالاضطرار من الدين " [٢].

ويستشهد ابن تيمية على تكفير من أنكر ذلك بما ينقله عن ابن خزيمة فيقول: " قال محمد بن إسحاق بن خزيمة إمام الأئمة من لم يقل: إن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه وجب أن يستتاب فإن تاب وإلا ضربت عنقه ثم ألقى على مزبلة لئلا يتأذى بنتن ريحه أهل القبلة ولا أهل الذمة. ذكره عنه الحاكم بإسناد صحيح " [٣].

وكأن ابن تيمية قد شعر بما يمكن أن يقال له: لو كان " القول بأن الله فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة " [٤].

فمعنى ذلك أنه معلوم لكل المسلمين ومعروف بالمعنى الذي أشرت إليه مع أننا رأينا الكثير من المسلمين بل من علماء المسلمين من يخالف في ذلك فيجيب ابن تيمية عما يمكن أن يقال من مثل ذلك بقوله: " الأمور المعلومة بالضرورة عند السلف والأئمة وعلماء الدين قد لا تكون معلومة لبعض الناس: إما لإعراضه عن سماع ما في ذلك من المنقول فيكون حين انصرافه عن الاستماع والتدبر غير محصل لشرط العلم بل يكون ذلك الامتناع مانعاً له من حصول العلم بذلك، كما يعرض عن رؤية الهلال فلا يراه مع أن رؤيته ممكنة لكل من نظر إليه، وكما يحصل لمن لا يصغي إلى استماع كلام غيره وتدبره، لاسيما إذا قام عنده اعتقاد أن الرسول لا يقول مثل ذلك فيبقى قلبه غير متدبر ولا متأمل لما به يحصل له هذا العلم الضروري " [٥].

(١) في صلب الكتاب (الرجم) ومحقق الكتاب صححها بقوله لعلها الحشر فأثبتها كذلك .

(٢) ابن تيمية في درء تعارض العقل ٧ / ٢٦، ٢٧، وأيضاً ص ١٢٧، ١٢٨ .

(٣) ابن تيمية في درء تعارض العقل ٦ / ٢٦٤ وأيضاً في الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٥٢.

(٤) ابن تيمية في درء تعارض العقل ٧ / ٢٦ .

(٥) ابن تيمية في المصدر السابق ص ٢٧ .

وأقول: كيف تكون معلومة بالضرورة ولا يعلمها بعض الناس ؟

المهم أن ابن تيمية قد حدد هذا البعض من الناس فذكر منهم الجهمية والمعتزلة والرازي ووصفهم بأنهم لا علم لهم بأقوال السلف ولا أحاديث الرسول ﷺ ولا يفقهون معاني القرآن ونص عبارته.

" ومعلوم أن أئمة الجهمية النفاة والمعتزلة وأمثالهم، من أبعد الناس عن العلم بمعاني القرآن والأخبار وأقوال السلف وتجد أئمتهم من أبعد الناس عن الاستدلال بالكتاب والسنة وإنما عمدتهم في الشرعيات على ما يظنونه إجماعاً مع كثرة خطئهم فيما يظنونه إجماعاً وليس بإجماع، وعمدتهم في أصول الدين على ما يظنونه عقليات وهي جهليات لاسيما مثل الرازي وأمثاله الذين يمنعون أن يستدل في هذه المسائل بالكتاب والسنة "(١).

الرأي الذي أراه:

أولاً: العلو والفوقية عند الرازي فوقية القهر والقدرة، أما عند ابن تيمية فالعلو عنده علو المكان والجهة كما يفهم من نص عبارة ابن تيمية التي نقلتها عنه فيما سبق " الباري سبحانه فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة.. إلى آخره " (٢).

وبناء على هذا الفهم لمعنى العلو عند كل من الإمامين كان موقف كل منهما من النصوص الدالة على الفوقية ولعل هذا يفسر لنا رفض الرازي لحديث الأطيط وقوله عنه: " إنه ينافي الألوهية ولابد فيه من حمل اللفظ على غير ظاهره " (٣).

أما ابن تيمية فقد قبل هذا الحديث " حديث إن الله فوق عرشه وإنه ليئط به أطيط الرحل بالراكب " (٤) وقال عنه: " وهذا الحديث قد يطعن فيه بعض المشتغلين بالحديث انتصاراً للجهمية أو استبشاعاً لما فيه من ذكر الأطيط مع أن هذا الحديث وأمثاله وفيما يشبهه في اللفظ

---

(١) ابن تيمية في درء تعارض العقل ٧ / ٢٩ .

(٢) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ١١١ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص٢١٢ طبعة ١٩٨٦م .

(٤) أي بصوت بالله كصوت الرحل وهو كور الناقة بالراكب الثقيل .

والمعنى لم يزل متداولاً بين أهل العلم خالفاً عن سالف ولم يزل سلف الأمة وأئمتها يروون ذلك رواية مصدق به رداً على من خالفه من الجهمية متلقين لذلك بالقبول " (١).

ومن العجيب أن ابن تيمية لا يكتفي بقبوله هو لهذا الحديث وأمثاله ولكنه يتهم من يرده بأبشع التهم فيقول:

" فمن رد تلك الأحاديث المتلقاة بالقبول فإنما سلك سبيل من لا عقل له ولا دين "(٢).

وهنا أقول: إن من رد هذا الحديث فإنما يرده ليس استبشاعاً لما فيه من ذكر الأطيط فحسب وإنما أيضاً لأن " سنده ضعيف فيه محمد بن إسحاق وهو مدلس ولم يصرح بالسماع " (٣)، وقد نقم عليه الحفاظ " روايته عن أهل الكتاب ثم عن ضعفاء الناس وتدليسه أساميهم " (٤)، بالإضافة إلى أن الذهبي وهو من تلامذة ابن تيمية قال بعد أن ذكر هذا الحديث " هذا حديث غريب جداً فرد وابن إسحاق حجة في المغازي وله مناكير وعجائب فالله أعلم أقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا أم لا ؟ " (٥).

ثم يقول الذهبي: " ثم لفظ الأطيط لم يأت به نص ثابت " (٦).

ويقول البيهقي عن هذا الحديث: " هذا حديث ينفرد به محمد بن إسحاق ابن يسار عن يعقوب بن عتبة وصاحبا الصحاح لم يحتجا به وكان مالك بن أنس لا يرضاه ويحيى بن معين يقول ليس هو بحجة وأحمد بن حنبل يقول: يكتب عنه هذه الأحاديث – يعني المغازي ونحوها – فإذا جاء الحلال والحرام أردنا قوماً هكذا – يريد أقوى منه، فإذا كان لا يحتج به في الحلال والحرام فأولى به أن لا يحتج به في صفات الله تعالى " (٧).

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٥٧٠ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ص ٥٧١ .

(٣) الحافظ ابن حجر في التهذيب ٩ / ٣٨ .

(٤) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤١٩ طبعة ١٣٥٨هـ .

(٥) الذهبي في كتابه العلو للعلي الغفار ص ٣٩ طبعة المدينة المنورة ١٩٦٨م .

(٦) الذهبي في المصدر السابق نفس الصفحة .

(٧) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤١٨، ٤١٩ طبعة ١٣٥٨هـ .

ومن هنا أرى أن ابن تيمية قد أخطأ في تشنيعه على من رد هذا الحديث وأمثاله بأنه لا عقل له ولا دين، ولا شك أن الذين رفضوا هذا الحديث وأمثاله لهم سلف يقتدى بهم في دين الله وهم البخاري ومسلم ومالك بن أنس وأحمد بن حنبل، فكيف يتهم ابن تيمية من سلك سبيل هؤلاء بأنه لا عقل له ولا دين ؟

إن ابن تيمية في قبوله لهذا الحديث لا سلف له يقتدى به ولا سند في قبوله لهذا الحديث في العقائد في باب الصفات حتى أن ابن خزيمة نفسه الذي يراه ابن تيمية إمام الأئمة وينقل عنه كثيراً لا يحتج بهذا الحديث وقال ما نصه: " وليس هذا الخبر من شرطنا لأنه غير متصل الإسناد ولسنا نحتج في هذا الجنس من العلم بالمراسيل المنقطعات " (١).

فكان الأولى بابن تيمية أن يتابع الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ) وابن خزيمة (ت٣١١هـ) ويقول مع البيهقي (٤٥٨هـ): " إذا كان لا يحتج به في الحلال والحرام فأولى أن لا يحتج به في صفات الله تعالى " (٢).

ثانياً: لما كان اتجاه الرازي أنه لابد من حمل اللفظ على غير ظاهره فقد اشتغل بتأويله.

وتابع الشيخ أبا سليمان الخطابي (٣) ونقل عنه قوله: " هذا الكلام إذا أجرى على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية، والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منتفية فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وإنما هو كلام تقريب أريد به تقرير عظمة الله وجلاله جل جلاله سبحانه، وإنما قصد به إفهام السائل من حيث يدركه فهمه، إذ كان إعرابياً جلفاً لا علم له لمعاني ما دق من الكلام وما لطف منه عن درك الأفهام.

---

(١) ابن خزيمة في كتابه التوحيد ١ / ٢٤٥، ٢٤٦ بتحقيق الدكتور عبد العزيز الشهوان طبعة الرياض ١٩٩١، وأيضاً ص ١٠٦ طبعة بيروت ١٩٨٣م بتحقيق الدكتور محمد خليل هراس .

(٢) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤١٩ .

(٣) أبو سليمان الخطابي هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب الخطابي نسبة إلى زيد ابن الخطاب، أخي عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ولد الخطابي سنة ٣١٩هـ وتوفي عام ٣٨٨هـ، وقد وقف حياته على العلم حتى صار إماماً من أئمة السنة النبوية فهو أول شارح للبخاري . أعلام السنن في شرح صحيح البخاري وله معالم السنن شرح سنن أبي داود قال عنه السبكي " كان إماماً في الفقه والحديث واللغة " . انظر طبقات الشافعية ٣ / ٢٨٢، وأيضاً الإمام الخطابي للأستاذ يوسف الكناني طبعة الأزهر ١٤١٣هـ .

وفي الكلام حذف وإضمار فمعنى قوله " أتدري ما الله " فمعناه أتدري ما عظمته وجلاله ؟ وقوله " إنه ليئط به " معناه إنه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به إذ كان معلوماً أن أطيط الرحل بالراكب إنما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم أن الموصوف بعلو الشأن وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعاً إلى من هو دونه في القدر وأسفل منه في الدرجة وتعالى الله أن يكون مشبهاً بشيء أو مكيفاً بصورة خلق أو مدركاً بحس " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " (١).

وهكذا نرى أن الشيخ أبو سليمان الخطابي وقد جعل هذا الحديث ثابتاً فقد اشتغل بتأويله وكان لابد فيه كما قال الرازي " من حمل اللفظ على غير ظاهره " (٢)، وإن كنت أقول مع الدكتور الشيخ محمد عيسى عبيد:" ونحن إذ عرفنا بطلان الحديث من جهة الرواية لا نشغل أنفسنا ببيان المراد به من ناحية الدراية فلا يستحق أن يعنى به " (٣)، أو على حد تعبير الشيخ الكوثري: " أبطله ابن عساكر في جزئه والسعي في تأويل مثله مما لا طائل تحته " (٤).

ثالثاً: يرى الرازي أن هذا الخبر قد روي على وجه آخر فقال: " اعلم أن من الناس من روى هذا الخبر على وجه آخر فقال: إنه عليه السلام قال: " وضع عرشه على السموات هكذا وقبب بإصبعه مثل القبة " فإن حملنا الرواية على هذا الوجه فلا إشكال فيه البتة " (٥).

وممن رأى هذا الرأي وقال بذلك الذهبي – وهو تلميذ لابن تيمية – قال: " الأطيط الواقع بذات العرش من جنس الأطيط الحاصل في الرحل فذاك صفة للرحل والعرش ومعاذ الله أن نعده صفة لله عز وجل " (٦).

---

(١)نقل الرازي هذا النص عن الخطابي في كتابه أساس التقديس ص ٢١١، ٢١٢ وأثبته أيضاً البيهقي في كتابه الأسماء والصفات ص ٤١٩ وهو نص كلام الخطابي في معالم السنن شرح سنن أبي داود ٤ / ٣٢٨ طبعة بيروت .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص ٢١٢ .

(٣) الشيخ محمد عيسى عبيد في رسالته للدكتوراه دلائل التنزيه ص ٣٩٤ .

(٤) الشيخ محمد زاهد الكوثري في تعليقه على الأسماء والصفات للبيهقي هامش ص٤١٩ وقد ألف ابن عساكر جزء أسماه " بيان التخليط في حديث الأطيط " الكوثري ص ١٤٢ هامش السيف الصقيل.

(٥) الرازي في أساس التقديس ص ٢١١ .

(٦) الذهبي في العلو للعلي الغفار ص ٣٩ طبعة المدينة المنورة ١٩٦٨م .

فالتشبيه بالقبة إنما هو للعرش الذي فوق السموات لا لرب العرش والسموات وبناء على ذلك فمراد الرسول صلى الله عليه وسلم بهذا الوصف للسموات والعرش بيان قدرة الله وظهور آثار عظمته في إبداع هذا الكون الذي لا يحيط به الوصف ومثل هذا كاف لوجود الأدب مع الله فلا يستشفع به على سواه لأنه سبحانه – وهذا خلقه ينبئ عن جلال قدره – أعظم وأجل من أن يشبه بغيره في الاستشفاع به عليه ولو كان أحب خلقه إليه، فبالنظر لهذا الوجه من رواية الحديث وأن العرش إنما هو المراد بكونه مثل القبة فلا تشابه في هذا الحديث ولا إشكال البتة "(١).

رابعاً: نقلت عن ابن تيمية ما يبين أنه لا يريد بالعلو علو الرتبة وإنما يريد به العلو الحقيقي وهو العلو المعروف – على حد تعبيره – وينقل عن الدارمي ما يؤكد أن الذي يقصده إنما هو العلو المادي فيقول: " روى أيضاً عثمان بن سعيد – أي الدارمي – قال حدثنا عبد الله بن رجاء حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليفة قال أتت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: ادع الله أن يدخلني الجنة، فعظم الرب وقال: " إن كرسيه وسع السموات والأرض وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع ومد أصابعه الأربعة وإن له أطيطاً كأطيط الرحل الجديد إذا ركبه من يثقله " (٢).

ومن الغريب أن ابن تيمية ينقل ما يؤكد أن هذا الأطيط إنما هو من ثقل الله تعالى – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – فينقل ذلك عن الدارمي نقل مصدق له ومؤمن به فيقول: " قال عثمان بن سعيد في رده على الجهمية قال كعب الأحبار: إن الله خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ثم رفع العرش فاستوى عليه فما في السموات سماء إلا لها أطيط كأطيط العلافي في أول ما يرتحل من ثقل الجبار فوقهن " (٣).

---

(١) الدكتور محمد عيسى عبيد في رسالته للدكتوراه دلائل التنزيه ص ٣٩٤ .

(٢) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٥٧٢ .

(٣) المصدر السابق ١ / ٥٧٣ .

وهنا نلاحظ:

١ – أن ابن خزيمة – كما بينت سابقاً – رفض الاحتجاج بالحديث الأول الذي رواه عبد الله بن خليفة وقال: " هذا الحديث عن عبد الله بن خليفة مرسلاً، وليس هذا الخبر من شرطنا لأنه غير متصل الإسناد ولسنا نحتج في هذا الجنس من العلم بالمراسيل المنقطعات [(١)]، بالإضافة إلى أن ابن الجوزي قال: أن هذا الحديث تارة يأتي فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع وتارة يأتي فما يفضل منه مقدار أربع أصابع وكل هذا تخليط من الرواة فلا يعول عليه " [(٢)].

٢ – أن ابن تيمية لم ينظر في من روى هذا الأثر الذي فيه " من ثقل الجبار فوقهن " مع أن أبسط قواعد العلم التي لا تخفى على إمام كبير مثله هي النظر في راويه لمعرفة قيمة الاحتجاج به ولكنه بدلاً من ذلك أخذ يبين: " أنه غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره وأن ثقله يحصل بذات الرحمن " [(٣)]، ويرى أن هذا القول – من ثقل الجبار فوقهن – ليس منكراً في دين الإسلام، ويقول ما نصه: " فلو كان هذا القول منكراً في دين الإسلام عندهم لم يحدثوا به على هذا الوجه " [(٤)].

وكأن مجرد التحديث به يكفي في قبوله حتى وإن كان رواية كعب الأحبار مع أن روايته لا يحتج بها وقد شعر بذلك ابن تيمية نفسه فقال: " وهذا الأثر وإن كان رواية كعب فيحتمل أن يكون من علوم أهل الكتاب التي ليس عندنا شاهد هو لا يدافعها ولا يصدقها ولا يكذبها " [(٥)].

٣ – ولست ادري كيف غاب عن ابن تيمية أنه هو نفسه قد ساق ما يكذب هذا الأثر وفي نفس الصفحة عندما نقل عن الدارمي ما نصه:

" وروى أيضاً عثمان بن سعيد قال حدثنا عبد الله بن رجاء حدثنا إسرائيل عن أبي إسحاق عن عبد الله بن خليقة قال: أتت امرأة إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت ادع الله أن يدخلني الجنة فعظم الرب وقال " إن كرسيه وسع السموات والأرض وإنه ليقعد عليه فما يفضل منه إلا

---

(١) ابن خزيمة في كتابه التوحيد ١ / ٢٤٥، ٢٤٦ بتحقيق الدكتور الشهوان طبعة الرياض وأيضاً ص ١٠٦ طبعة بيروت بتحقيق الدكتور محمد خليل هراس .

(٢) ابن الجوزي في العلل المتناهية في الأحاديث الواهية ١ / ٢٠ بيروت ١٩٨٣م .

(٣) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ /٥٧٤ .

(٤) ابن تيمية في المصدر السابق ١ / ٥٧٣ .

(٥) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ /٥٧٣ .

قدر أربع أصابع ومد أصابعه الأربعة وإن له أطيطاً كأطيط الرحل الجديد إذا ركبه من يثقله "[(١)].

وما ذكره كعب الأحبار هو نفسه معنى هذا الحديث فإذا كان هذا الحديث كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم فمعنى ذلك أن عندنا ما يكذب ما ذكره كعب الأحبار.

أما أن هذا الحديث كذب على رسول الله ﷺ: فلأن ابن الجوزي قال بعد سياقه لهذا الحديث ما نصه: " هذا حديث لا يصح عن رسول الله ﷺ وإسناده مضطرب جداً وعبد الله بن خليفة – راوي هذا الحديث – ليس من الصحابة فتارة يرويه ابن خليفة عن عمر عن رسول الله ﷺ وتارة يقفه على عمر وتارة يوقف على ابن خليفة " [(٢)].

ولذلك قال الحافظ ابن كثير: " وعبد الله بن خليفة ليس بذاك المشهور وفي سماعه من عمر نظر " [(٣)].

ويقول عن هذا الحديث " وعندي في صحته نظر " [(٤)]، فإذا كان هذا الحديث كذباً على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان معناه هو نفس ما قاله كعب الأحبار فيجب علينا أن نرد ما قاله كعب الأحبار لأن عندنا ما يكذبه. هذا بالإضافة إلى أن رواية كعب الأحبار لا يحتج بها عند أهل العلم.

يقول الشيخ شاكر: " مهما كان سنده صحيحاً فإن روايته كعب الأحبار إنما هو لا شيء ولا يحتج بها وصدق معاوية في قوله في كعب الأحبار إن كان لمن أصدق هؤلاء المحدثين الذين يحدثون عن أهل الكتاب وإن كنا مع ذلك لنبلو عليه الكذب ". رواه البخاري[(٥)].

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ١ / ٥٧٢ .

(٢) ابن الجوزي في العلل المتناهية في الأحاديث الواهية ١ / ٢١٠ بتحقيق الشيخ خليل الميسي طبعة بيروت ١٩٨٣م .

(٣) ابن كثير في تفسيره ١ / ٣١٠ طبعة الحلبي بدون تاريخ .

(٤) ابن كثير في تفسيره ١ / ٣١٠ .

(٥) الشيخ أحمد شاكر في تخريجه لأحاديث تفسير الطبري ٦ / هامش ٤٥٧ دار المعارف .

ومن هنا أرى أن ابن تيمية قد جانبه الصواب عندما استدل بهذه الأحاديث وأمثالها على المسائل الاعتقادية وهذا هو موطن الضعف عند ابن تيمية.

خامساً: استدلال ابن تيمية بقوله تعالى:" يا هامان ابن لي صرحاً " على أن الله في السماء لا يدل دلالة قاطعة على ما يدعيه.

فهل معنى " يا هامان ابن لي صرحاً لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى " لابد فيها أن يكون موسى قال الله ربي في السماء ؟ أو لا يجوز أنه فهمه من أن رب موسى الذي يدعو له ليس في الأرض فيكون في السماء على قدر إدراكه ؟ وانظر إلى ما قال فرعون لهامان " ابن لي صرحاً " الآية، وهل أسباب السموات التي اعتقدها فرعون فوق العرش أو تحت السماء ؟ وقوله " وإني لأظنه كاذباً " [(١)] ليس حتما في أن يكون كاذباً في قوله " إن الله فوق السموات " بل كاذب في ادعائه أن هناك إلهاً في الأرض أو في السماء أو فوق السموات "[(٢)].

سادساً: قوله: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾[(٣)] ليس فيه ما يدل على أن الله تعالى في السماء أو على العرش ثم نهاية ما يتمسك به أنه يدل على علو يفهم منه الصعود، وهيهات، فإن الصعود في الكلام كيف يكون حقيقة مع أن المفهوم في الحقائق أن الصعود من صفات الأجسام ؟ فليس المراد إلا القبول ومع هذا لا حد ولا مكان " [(٤)].

---

(١) يقول ابن تيمية في قوله تعالى:" وإني لأظنه كاذباً " أي في قوله " إن الله فوق السموات" ويكرر ذلك في مواضع كثيرة . انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ٥ / ١٨٦، ١٨٧ .

(٢) الشيخ محمد السماحي في العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٤ تحت الطبع .

(٣) سورة فاطر آية: ١٠ .

(٤) ابن جهبل في الحقائق الجلية ص ٥٠ وأيضاً ٥ / ١٨٨ من طبقات الشافعية للسبكي، وهي رسالة في الرد على ابن تيمية ذكرها السبكي في طبقات الشافعية ج ٥ وترجم لصاحبها بقوله أحمد بن يحيى بن إسماعيل الشيخ شهاب الدين بن جبريل الكلابي الحلبي الأصل =

= درس وأفتى وشغل بالعلم مدة بالقدس ودمشق، مات سنة ٧٣٣هـ، وهو بذلك يكون معاصراً لابن تيمية (ت٧٢٨هـ) يقول عنه السبكي: ووقفت له على تصنيف في خبر الجهة رداً على ابن تيمية وهو هذا . ثم يذكر نص هذا الرد في الجزء الخامس من طبقات الشافعية من ص ١٨١ – ٢١٣ أي في حوالي ٣٢ صفحة الطبعة الثانية دار المعرفة بيروت لبنان بدون تاريخ، ثم أخذ هذه الرسالة الدكتور طه الدسوقي حبيشي فحققها وقدم =

فمعنى " إليه يصعد الكلم الطيب " أي إلى محل القبول والرضى وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود.

قال البيهقي: " صعود الكلم الطيب والصدقة الطيبة إلى السماء عبارة عن حسن القبول لهما"(١).

وقد اتجه شراح البخاري هذا الاتجاه عند شرحهم لما ذكره البخاري في كتاب التوحيد " باب قوله تعالى:" تعرج الملائكة والروح إليه " وقوله جل ذكره " إليه يصعد الكلم الطيب " وغرض البخاري في هذا الباب الرد بالآية الأولى على المجسمة في تعلقهم بظاهر قوله تعالى:" تعرج الملائكة والروح إليه " وقد تقرر أن الله ليس بجسم فلا يحتاج إلى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان، وإنما أضاف المعارج إليه إضافة تشريف.

أما الآية الثانية فرد لشبهتهم أيضاً لأن صعود الكلم إليه لا يقتضي كونه في جهة إذ الباري سبحانه لا تحويه جهة إذ كان موجوداً ولا جهة، ووصف الكلم بالصعود إليه، مجازاً لأن الكلم عرض والعرض لا يصح أن ينتقل " (٢). وكون الكلم الطيب لا يصح نقله كاف في كون الصعود معناه القبول والرضى (٣).

وهذا يؤيد ما ذهب إليه الرازي من " أنه لابد من التأويل فحرف " إلى " في قوله " تعرج الملائكة والروح إليه " ليس المراد منه المكان بل المراد انتهاء الأمور إلى مراده كقوله: ﴿وَإِلَيْهِ

=

لها وترجم لأعلامها وشرح مفرداتها وخرّج آياتها، وأحاديثها ووضح غامضها وعنون فقراتها بل ووضع للرسالة نفسها عنواناً فجعله الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية ويبدو أنه طبعها على نفقته الخاصة فجزاه الله خيراً، وعدد صفحات هذه الطبعة ١٤٣ صفحة، ولكنه حرف اسم صاحبها فجعله الشيخ شهاب الدين بن جهبل وعند السبكي في طبقات الشافعية الشيخ شهاب الدين أحمد بن جبريل .

(١) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٢٦ طبعة ١٣٥٨ هـ .

(٢) البدر العيني في كتابه عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٥ / ١١٧، ١١٨ طبعة دار الفكر بيروت لبنان بدون تاريخ .

(٣) الشيخ الخضر الشنقيطي في استحالة المعية بالذات ص ٣١٣ طبعة صبيح الأولى والأخيرة ١٣٤٩هـ .

يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ ﴾ (١)، والمراد الانتهاء إلى موضع العز والكرامة كقوله ﴿إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَىٰ رَبِّي ﴾ (٢)، ويكون هذا إشارة إلى أن دار الثواب أعلى الأمكنة وأرفعها"(٣).

سابعاً: مما قيل من أن كل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة وأن السماء هي محل بر الله وكرامته يُعلم الجواب عن قوله تعالى: " إني متوفيك ورافعك إليّ " وقوله تعالى: " بل رفعه الله إليه " فإنهم قالوا رفعه إليه أي إلى محل رضاه وانفراد ملكه وحكمه، وكذلك قوله " ورافعك إليّ " أي إلى كرامتي وأهل قربي (٤).

فليس في الآية – إني متوفيك ورافعك إليّ – ما يدل على أن الله تعالى فوق العرش " ولعله – أي ابن تيمية – اعتقد أن الرفع إنما يكون في العلو والجهة، فإن كان كما خطر له فذاك لا يعقل إلا في الجسمية والحدية، وإن لم يقل بهما فلا حقيقة فيما استدل به، وإن قال بهما فلا حاجة إلى المغالطة ولعله لم يسمع الرفع في المرتبة والتقريب في المكانة من استعمال العرب والعرف ولا " فلان رفع الله شأنه " (٥).

ثامناً: قول ابن تيمية: " من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيطه وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره وضال إن اعتقده في ربه وما سمعنا أحداً يفهم هذا من اللفظ ولا رأينا أحداً نقله عن واحد، ولو سئل سائر المسلمين هل يفهمون من قول الله ورسوله أن الله في السماء تحويه لبادر كل أحد منهم إلى أن يقول هذا شيء لعله لم يخطر ببالنا " (٦).

وأرى أن الذي يمنع من توهم كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه ليس هو أصل اللغة وحقيقة الوضع وإنما الذي يمنع هو أن هذه الظرفية لا تتناسب مع كمالات الله تعالى.

---

(١) سورة هود: ١٢٣ .

(٢) سورة الصافات: ٩٩ .

(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٣٠ / ٧١٧ طبعة دار الغد ١٩٩٣م .

(٤) الشنقيطي في استحالة المعية بالذات ص ٣١٤ .

(٥) ابن جهبل في الحقائق الجلية ص ٥٢ وأيضاً ٥ / ١٨٨ من طبقات الشافعية .

(٦) ابن تيمية في الحموية الكبرى ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ١٠٦ .

ومن هنا قال ابن جهبل متسائلاً: " ما الذي أردت – يقصد ابن تيمية – بذلك ؟ إن أردت أن هذا اللفظ لا يعطي هذا المعنى فإياك أن تسأل عن هذا من هو عارف بكلام العرب، فإنه لا يصدقك في أن هذا لا يعطي هذا مع كون " في " للظرفية وأنها على حقيقتها في الجهة، وإن أردت أن العقول تأبى ذلك في حق الله تعالى فلسنا نحن معك إلا في تقرير هذا ونفي كل ما يوهم نقصاً في حق الله تعالى " (١).

تاسعاً: ما ذهب إليه ابن تيمية من أن " القول بأن الله فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة كالعلم بإرسال الرسل وإنزال الكتب والعلم بأن الله بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير والعلم بأنه خلق السموات والأرض وما بينهما والأحاديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين متواترة موافقة لذلك.

أقول: هذا الذي ذهب إليه ابن تيمية غير دقيق وأرى أنه هنا يبالغ في دلالات الكتاب والسنة لأن ما ذكره من نصوص ليس نصاً في المعنى محكماً فيه بحيث لا يحتمل غيره وإنما هي استنتاجات عرضية.

فليس في القرآن الكريم كله قضية تقول إن الله فوق خلقه مدعمة بالتأكيد والتكرار والتصريف على وجوه شتى حتى يجعلها مقطوعاً بها ولا تحتمل احتمالات أخر، والأحاديث النبوية أيضاً ليس فيها تواتر لفظي ولا معنوي وليس هناك إجماع كما يقول ابن تيمية، فهذا معنى لم يثبت لكل أحد ولا هو معلوم من الدين بالضرورة كما يقول.

فإذا كان ذلك ثابتاً بالتواتر عند قوم دون آخرين فاللوم على من خالفه ممن علم هذا التواتر، أما غيره فلم يكلف الله نفساً إلا وسعها.

وإذاً فما قاله ابن تيمية من أن" القول بأن الله فوق العالم معلوم بالاضطرار" إلى آخره غير صحيح وقد أخطأ في الحكم الذي رتبه على ذلك بقوله: " ولهذا كان السلف مطبقين على تكفير من أنكر ذلك لأنه عندهم معلوم، بالاضطرار من دين الإسلام " (٢).

---

(١) ابن جهبل في الحقائق الجلية ص ٨١ بتحقيق الدكتور طه حبيشي، وأيضاً ٥/ ١٩٥، ١٩٦ من طبقات الشافعية للسبكي .

(٢) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٧ / ٢٧ .

بل أذهب إلى أبعد من ذلك وأقول إن ابن تيمية قد تناقض مع نفسه وهدم قوله بنفسه عندما قال ما نصه: " وإني أقرر أن الله غفر لهذه الأمة خطأها وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية وما زال السلف يتنازعون في كثير من هذه المسائل ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية "(١).

ثم ذهب بضرب الأمثال:

فمثل بإنكار شريح قراءة من قرأ " بل عجبت ويسخرون " وقال إن الله لا يعجب فبلغ ذلك إبراهيم النخعي فقال إنما شريح شاعر يعجبه علمه كان عبد الله - أي ابن مسعود – أعلم منه وكان يقرأ " بل عجبت "(٢).

وأقول: هنا استنكر شريح قراءة عبد الله بن مسعود وعللها بأن الله لا يعجب فأنكر صفة من صفات الله الإخبارية فلم يكفره إبراهيم، فلماذا ؟ ألأن شريح شاعر يعجبه علمه ؟ أم لأن القراءة لم تثبت تواترها ؟ أم أنها مخالفة لمعلوم من الدين بالضرورة وهو أن العجب في حق الله محال ؟

ثم مثل ابن تيمية بنزاع عائشة وغيرها من الصحابة في رؤية محمد صلى الله عليه وسلم ربه، وقولها " من زعم أن محمداً رأى ربه فقد أعظم على الله الفرية "(٣)، يقول ابن تيمية: " ومع هذا لا نقول لابن عباس ونحوه من المنازعين لها أنه مفتر على الله "(٤).

وأقول: لماذا وهي في قولها " قد أعظم على الله الفرية " حكم على ابن عباس بالافتراء على الله ؟ ألأن قولها غير صحيح ؟ أم لأن ابن عباس لم يدع الرؤية التي أرادت في حكمها ؟ لأنه أراد الإدراك القلبي (الفؤاد)، وأرادت هي الإدراك البصري.

ومثل ابن تيمية أيضاً بنزاع السيدة عائشة رضي الله عنها " في سماع الميت كلام الحي وفي تعذيب الميت ببكاء أهله وغير ذلك "(٥).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٢٩ .
(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ٣ / ٢٣٠ .
(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٣٠ .
(٤) المصدر السابق نفس الصفحة .
(٥) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

ومثل أيضاً باقتتال السلف " مع اتفاق أهل السنة على أن الطائفتين جميعاً مؤمنتان وأن الاقتتال لا يمنع العدالة الثابتة لهم " [١] .

وعلل ابن تيمية ذلك بقوله " لأن المقاتل وإن كان باغياً فهو متأول والتأويل يمنع الفسوق "[٢].

وأقول: إن ابن تيمية يقول ذلك مع قول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح في اقتتال المسلمين بعضهم مع بعض أن القاتل والمقتول في النار. وهو مطلق غير مقيد بتأويل ولا غيره.

فلِمَ أجاز ابن تيمية التأويل هنا ولم يجزه في الصفات الخبرية ؟ إذاً ابن تيمية لا يمنع التأويل الذي قامت عليه الحجة البينة.

ويقول ابن تيمية: " وكنت أبين لهم أن ما نقل لهم عن السلف والأئمة من إطلاق القول بتكفير من يقول كذا وكذا فهو أيضاً حق لكن يجب التفريق بين الإطلاق والتعيين "[٣].

ثم يقول: " وهذه أول مسألة تنازعت فيها الأمة من مسائل الأصول الكبار وهي مسألة الوعيد فإن نصوص القرآن في الوعيد مطلقة كقوله: " إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً "، وكذلك سائر ما ورد من فعل كذا فله كذا فإن هذه مطلقة عامة " [٤].

وأقول: قد جاء التعيين في الوعيد أيضاً نحو " تبت يدا أبي لهب ".

ثم يقول ابن تيمية: " وهي بمنزلة من قال من السلف من قال كذا فهو كذا ثم الشخص المعين يلغي حكم الوعيد فيه بتوبة أو حسنات ماحية أو مصائب مكفرة أو شفاعة مقبولة " [٥].

(١) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .
(٢) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .
(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٣٠ .
(٤) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .
(٥) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

وأقول: إذاً لا كفر هنا يخرج من الملة.. ثم يقول ابن تيمية: " والتكفير هو من الوعيد فإنه وإن كان القول تكذيباً لما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم لكن قد يكون الرجل حديث عهد بإسلام أو نشأ ببادية بعيدة، ومثل هذا لا يكفر بجحد ما يجحده حتى تقوم عليه الحجة، وقد يكون الرجل لم يسمع تلك النصوص أو سمعها ولم تثبت عنده أو عارضها عنده معارض آخر أوجب تأويلها وإن كان مخطئاً " (١).

وأقول: وهنا نشهد في ابن تيمية عدم تمسكه في أن يكون ما يدعو إليه في الصفات الخبرية عقيدة يجب أن يذعن لها المسلم، ذلك لأنها من القضايا القابلة للتنازع والتقاول إذ هي ليست قطعية بدلائل قطعية بينه ولكنها ظنية بدلائل ظنية قد تثبت أو لا تثبت، وقد يعارضها ما هو أقوى منها وقد لا يعارضها واعترف بأن التأويل ولو مع الخطأ عذر للمؤول لا يقتضي تكفيره فما بالك لو كان مصيباً " (٢).

يقول ابن تيمية: " وكنت دائماً أذكر الحديث الذي في الصحيحين في الرجل الذي قال: " إذا أنا مت فأحرقوني ثم اسحقوني ثم ذروني في اليم فوالله لأن قدر الله عليّ ليعذبني عذاباً ما عذبه أحداً من العالمين. ففعلوا به ذلك فقال الله: ما حملك على ما فعلت. قال: خشيتك فغفر له. فهذا رجل شك في قدرة الله وفي إعادته إذا ذرى بل اعتقد أنه لا يعاد وهذا كفر باتفاق المسلمين، لكن كان جاهلاً لا يعلم ذلك وكان مؤمناً يخاف الله أن يعاقبه فغفر له بذلك " (٣). ثم يقول ابن تيمية: " والمتأول من أهل الاجتهاد والحريص على متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم أولى بالمغفرة من مثل هذا " (٤).

فالمسألة ليست من قواطع الدين الضرورية حتى يكفر فيها المسلم بشهادة ابن تيمية نفسه(٥).

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ٣ / ٢٣١ .

(٢) الأستاذ الدكتور الشيخ محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٦ تحت الطبع .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٣ / ٢٣١ طبعة الرياض بدون تاريخ .

(٤) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

(٥) الأستاذ الدكتور الشيخ محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٧ تحت الطبع .

صفة النزول

رأي الرازي:

لم يرد في القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى ينزل كل ليلة إلى سماء الدنيا وإنما ورد ذلك في الأحاديث النبوية الشريفة.

وقد اختلفت الأحاديث في تحديد وقت النزول، فمنها ما أطلق، ومنها ما ذكر غير الثلث الأخير، وقد اختلفت أقوال العلماء في توجيه ذلك مع اتفاقهم على أن رواية الثلث الأخير التي اتفق عليها الشيخان – البخاري ومسلم – هي أصح الروايات.. وقد نقل الرازي هذه الرواية فقال:

عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:" ما اجتمع قوم يذكرون الله إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة وتنزلت عليهم السكينة وذكرهم الله فيمن عنده، ثم قال: إن الله تعالى يمهل حتى إذا كان ثلث الليل الأخير ينزل إلى هذه السماء الدنيا، فينادي هل من مذنب ؟ هل من داع ؟ هل من سائل ؟ إلى الفجر " (١).

وفي هذا الباب أيضاً عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الأخير فيقول هل من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ " (٢).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب التهجد باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل . انظر: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٧ / ١٩٦ . وفي كتاب التوحيد باب قول الله تعالى يريدون أن يبدلوا كلام الله، عمدة القارئ ٢٥ / ١٥٩ . وفي كتاب الدعوات باب الدعاء نصف الليل، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٢ / ٢٩٠ طبعة بيروت دار الفكر بدون تاريخ .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب صلاة المسافرين وقصرها باب صلاة الليل ولفظه في صحيح مسلم: عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له ؟ ومن يسألني فأعطيه ومن يستغفرني فأغفر له " . صحيح مسلم بشرح النووي ٦ / ٣٦ طبعة الريان الطبعة الأولى ١٩٨٧م .

=

ويرى الرازي أن النزول بالمعنى الذي وضع له في اللغة لا يجوز في حق الله تعالى وذلك لأن " النزول الذي هو انتقال من مكان إلى مكان يفتقر إلى ثلاثة أجسام: جسم عال وهو مكان الساكن وجسم سافل وجسم ينتقل من علو إلى أسفل وهذا لا يجوز في حق الله تعالى " [١].

ومن هنا فقد بين الرازي أن الحديث المشتمل على النزول إلى السماء الدنيا يجب أن يكون الكلام عليه من ناحيتين:

الأولى: أن نثبت أن معنى النزول ليس مقصوراً على الانتقال، وأنه قد يستعمل في غير هذا المعنى.

والثانية: الاتجاه إلى التأويل. وقد بين الرازي ذلك بقوله:

" وأما الحديث المشتمل على النزول إلى السماء الدنيا فالكلام عليه من نوعين:

الأول: بيان أن النزول قد يستعمل في غير الانتقال وتقريره من وجوه:

أحدها: قوله تعالى: ﴿ وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَٰمِ ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ﴾ [٢].

ونحن نعلم بالضرورة أن الجمل والبقر ما نزل من السماء إلى الأرض على سبيل الانتقال. وقال تعالى: ﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ [٣]، والانتقال على السكينة محال. وقال تعالى: ﴿ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ ﴾ [٤].

=

وقال الترمذي وقد روى هذا الحديث من أوجه كثيرة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " ينزل الله عز وجل حين يبقى الثلث الآخر " وهو أصح الروايات . سنن الترمذي أبواب الصلاة باب ما جاء في نزول الرب عز وجل إلى السماء الدنيا كل ليلة .

وأخرجه ابن خزيمة في كتابه التوحيد وإثبات صفات الرب باب ذكر أخبار صحيحة القوام ثابتة السند رواها علماء الحجاز والعراق عن النبي صلى الله عليه وسلم في نزول الرب إلى السماء الدنيا . ابن خزيمة في التوحيد ٢ / ٢٨٩ طبعة الرياض ١٩٩١م .

(١) ابن الجوزي في دفع الشبه التشبيه ص ١٩٦ .

(٢) سورة الزمر آية: ٦ .

(٣) سورة الفتح آية: ٢٦ .

(٤) سورة الشعراء: ١٩٣ – ١٩٤ .

والقرآن سواء قلنا إنه صفة قديمة أو قلنا أنه عبارة عن الحرف والصوت فالانتقال عليه محال، وقال الشافعي رضي الله عنه: " دخلت مصر فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت " ولم يكن المراد من هذا النزول الانتقال.

الثاني: أنه إن كان المقصود من النزول من العرش إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه فهذا المقصود ما حصل، وإن كان المقصود مجرد النداء سواء سمعناه أو لم نسمعه فهذا مما لا حاجة فيه إلى النزول من العرش إلى السماء الدنيا بل كان يمكنه أن ينادينا وهو على العرش" (١).

الثالث: أن القوم رأوا أن كل سماء في مقابلة السماء التي فوقها كقطرة في بحر وكدرهم في مفازة ثم كل السموات في مقابلة الكرسي كقطرة في بحر والكرسي في مقابلة العرش كذلك ثم يقولون إن العرش مملوء منه والكرسي موضع قدمه فإذا نزل إلى السماء الدنيا وهي في غاية الصغر بالنسبة إلى ذلك الجسم العظيم فإما أن يقال: إن أجزاء ذلك الجسم العظيم يدخل بعضها في بعض، وذلك يوجب القول بأن تلك الأجزاء قابلة للتفرق والتمزق.

ويوجب القول أيضاً بتداخل الأجزاء بعضها في بعض.

وإما أن يقال إن تلك الأجزاء بليت عند النزول إلى السماء الدنيا وذلك قول بأنه قابل للعدم والوجود وذلك مما لا يقوله عاقل في صفة الإله تعالى فيثبت بهذا البرهان القاهر أن القول بالنزول على الوجه الذي قالوه باطل.

الرابع: أننا قد دللنا على أن العالم كره وإذا كان كذلك وجب القطع بأنه أبداً يكون الحاصل في أحد نصفي الأرض هو الليل وفي النصف الآخر هو النهار فإذا وجب نزوله إلى السماء الدنيا في الليل – وقد دللنا على أن الليل حاصل أبداً – فهذا يقتضي أن يبقى أبداً في السماء الدنيا إلا أنه يستدير على ظهر الفلك بحسب استدارة الفلك وبحسب انتقال الليل من جانب من الأرض إلى جانب آخر. ولو جاز أن يكون الشيء المستدير مع الفلك أبداً إلهاً للعالم فلم لا يجوز أن يكون إله العالم هو الفلك ؟ ومعلوم أن ذلك لا يقوله عاقل" (٢).

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص ١٤٤ .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص ١٤٤ – ١٤٥ .

أما الاتجاه الثاني الذي يتجه إليه الرازي في الكلام على هذا الحديث فهو أنه يؤول النزول على نزول رحمة الله تعالى إلى الأرض في ذلك الوقت.

ثم يبين السبب في تخصيص هذا الوقت بالنزول بقوله:

" والسبب في تخصيص ذلك الوقت بهذا الفعل وجوه:

الأول: أن التوبة التي يؤتى بها في قلب الليل: الظاهر أنها تكون خالية عن شوائب الدنيا لأن الأغيار لا يطلعون عليها فتكون أقرب إلى القبول.

الثاني: أن الغالب على الإنسان في قلب الليل الكسل والنوم والبطالة فلولا الجد العظيم في طلب الدين والرغبة الشديدة في تحققه لما تحمل مشاق السهر ولما أعرض عن اللذات الجسمانية، ومتى كان الجد والرغبة والإخلاص أتم وأكمل كان الثواب أوفر.

الثالث: أن الليل وقت الكسل والفتور فاحتيج في الترغيب في الاشتغال بالعبادة في الليل إلى مزيد أمور تؤثر في تحريك دواعي الاشتغال والتهجد فخص الشارع هذا الوقت بمثل هذا الكلام ليكون توفر الدواعي على التهجد أتم [1].

فهذه الجهات الثلاثة تصلح أن تكون سبباً لتخصيص الشرع في هذا الوقت بهذا التشريف ولأجلها قال تعالى: ﴿ وَبِٱلۡأَسۡحَارِ هُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ ﴿١٨﴾ ﴾ [2] وقال: ﴿ وَٱلۡمُسۡتَغۡفِرِينَ بِٱلۡأَسۡحَارِ ﴿١٧﴾ ﴾ [3].

الوجه الرابع: أن جمعاً من أشراف الملائكة ينزلون في ذلك الوقت بأمر الله تعالى كما يقال بنى الأمير داراً وضرب ديناراً، وممن ذهب إلى هذا التأويل من يروي الخبر بضم الياء [4] تحقيقاً لهذا المعنى [5].

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص ١٤٦ .

(٢) سورة الذاريات: ١٨ .

(٣) سورة آل عمران: ١٧ .

(٤)روى هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بضم الياء من يُنزل يعني من الإنزال أي ينزل الله ملكاً والدليل على صحته ما رواه النسائي أن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول ثم يأمر منادياً يقول هل من داع .. الحديث " . انظر: البدر العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٧ / ١٩٩ .

(٥) الرازي في أساس التقديس ص ١٤٦ .

ثم يقول الرازي: " واعلم أن تمام التقرير في تأويل هذا الخبر أن من نزل من الملوك عند إنسان لإصلاح شأنه والاهتمام بأمره فإنه يكرمه جداً بل يكون نزوله عنده مبالغة في إكرامه، ولما كان النزول موجباً للإكرام أطلق اسم النزول على الإكرام "(١).

رأي ابن تيمية:

إذا كان المحور الذي يدور حوله رأي الرازي في نزول الله إلى سماء الدنيا يتلخص في أن لفظ نزول قد يأتي بمعنى آخر غير المعنى اللغوي الذي هو التحرك من أعلى إلى أسفل، فإن الأساس الذي يدور حوله رأي ابن تيمية عكس ذلك تماماً وهو أنه " ليس في القرآن ولا في السنة لفظ نزول إلا وفيه معنى النزول المعروف "(٢).

ولتأكيد هذا المعنى الذي يتمسك به ابن تيمية فإنه يستقرئ معنى النزول الوارد في القرآن ويقسمه إلى ثلاثة أنواع وينتهي إلى أن النزول بمعناه الحقيقي وهو الهبوط من أعلى إلى أسفل وهو المقابل للصعود هو الذي تعرفه العرب، إذ ليس في لغتهم لفظ النزول إلا وفيه معنى النزول المعروف بينهم والقرآن جاء بلسانهم وعلى عادتهم.

يقول ابن تيمية:

" النزول في كتاب الله عز وجل على ثلاثة أنواع: نزول مقيد بأنه منه، ونزول مقيد بأنه من السماء، ونزول غير مقيد لا بهذا ولا بهذا.

فالأول نزول مقيد بأنه من الله وهذا لم يرد إلا في القرآن كما قال تعالى: ﴿ تَنزِيلُ ٱلْكِتَـٰبِ مِنَ ٱللَّهِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝٢ ﴾(٣)، ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَـٰهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾(٤).

وأما النزول المقيد بأنه من السماء كقوله ﴿ وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا ۝٤٨ ﴾(٥) والسماء اسم جنس لكل ما علا فإذا قيد بشيء معين كقوله في غير موضع بأنه من السماء أفاد ذلك مطلق

(١) الرازي في المصدر السابق ص ١٤٦ .

(٢) ابن تيمية في التبيان في نزول القرآن ١ / ٢٢٧ ضمن مجموعة الرسائل الكبرى، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ .

(٣)سورة الجاثية: ٢ .

(٤) سورة الأنعام: ١١٤ .

(٥) سورة الفرقان: ٤٨ .

العلو، ثم قد بينه في موضع آخر بقوله : ﴿ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ ﴾(١) وما يشبه نزول القرآن قوله: ﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾(٢) وكـــــذلك ﴿ تَنَزَّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ فِيهَا ﴾ (٣) (٤).

وأما النزول المطلق غير المقيد بمبدأ نزوله، ففي مواضع منها ما ذكره من إنزال السكينة لقوله: ﴿ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ وَعَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ (٥)، وقوله: ﴿ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِى قُلُوبِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾(٦).. إلى غير ذلك.

ثم يقول: " والملائكة قد تنزل على قلوب المؤمنين لقوله: ﴿إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ﴾ (٧) فذلك الثبات نزول في القلوب بواسطة الملائكة وهو السكينة.

ومنه حديث حذيفة رضي الله عنه في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إن الله أنزل الأمانة في جذر قلوب الرجال فعلموا من القرآن وعلموا من السنة "، والأمانة هي الإيمان أنزلها في أصل قلوب الرجال وهو كإنزال الميزان والسكينة.

وذكر الله تعالى إنزال النعاس في قوله: ﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنۢ بَعْدِ ٱلْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاسًا يَغْشَىٰ طَآئِفَةً مِّنكُمْ ﴾ (٨) هذا يوم أحد.

وقال في بدر ﴿ إِذْ يُغَشِّيكُمُ ٱلنُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ ﴾ (٩) والنعاس ينزل من الرأس بسبب نزول الأبخرة التي تنزل في الدماغ فتنعقد فيحصل منها النعاس.

---

(١) سورة الواقعة: ٦٩ .

(٢) سورة النحل: ٢ .

(٣) سورة القدر: ٤ .

(٤) ابن تيمية في التبيان في نزول القرآن ضمن مجموعة الرسائل الكبرى١/٢١٨وما بعدها.

(٥)سورة الفتح: ٢٦ .

(٦)سورة الفتح: ٤ .

(٧) سورة الأنفال: ١٢ .

(٨) سورة آل عمران: ١٥٤ .

(٩) سورة الأنفال: ١١ .

ثم يذكر إنزال الحديد والأنعام في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ وقوله ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ﴾ (١).

ويقول ابن تيمية: " وهذا مما أشكل أيضاً فمنهم من قال جعل ومنهم من قال خلق "(٢).

والذي يراه ابن تيمية هو أن التعبير عن هذه المعاني بالنزول يدل على ما فهمه العرب من معنى النزول وأنه لا يكون إلا من علو فإن إنزال الحديد – كما يرى ابن تيمية – " ينزله الله من معادنه التي في الجبال لينتفع به بنو آدم " (٣).

" والأنعام تنزل من بطون أمهاتها ومن أصلاب آبائها تأتي بطون أمهاتها " (٤).

فلا حاجة – كما يقول ابن تيمية – إلى إخراج اللفظ عن معناه المعروف لغة " (٥)وهو النزول من علو إلى أسفل.

يقول ابن تيمية: " ومما يبين هذا أنه لم يستعمل النزول فيما خلق من السفليات فلم يقل أحد أنزل النبات ولا أنزل المرعى وإنما استعمل فيما يخلق في محل عال وأنزله الله من ذلك المحل كالحديد والأنعام " (٦).

وينتهي ابن تيمية إلى قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا ﴾ (٧).

فيرى أنه " سبحانه امتن بما ينتفعون به من الأنعام في اللباس والأثاث وهذا والله أعلم معنى إنزاله فإنه ينزله من ظهور الأنعام وهو كسوة الأنعام من الأصواف والأوبار والأشعار، وينتفع به بنو آدم من اللباس ، والرياش فقد أنزلها عليهم وأكثر أهل الأرض كسوتهم من جلود الدواب فهي لدفع الحر والبرد، وأعظم مما يصنع من القطن والكتان " (٨).

---

(١) سورة الزمر: ٦ .
(٢) ابن تيمية في التبيان في نزول القرآن ص ٢٢٠، ٢٢١ .
(٣) المصدر السابق ص ٢٢٤ .
(٤) المصدر السابق ص ٢٢٤ .
(٥) المصدر السابق نفس الصفحة .
(٦) ابن تيمية في التبيان في نزول القرآن ص ٢٢٤ .
(٧) سورة الأعراف: ٢٦ .
(٨) ابن تيمية في التبيان في نزول القرآن ص ٢٢٥ .

ثم يقول: " فإذا كان اللباس والرياش ينزل من ظهور الأنعام فإنه على ظهور الأنعام لا ينتفع به بنو آدم حتى ينزل " (١).

ثم يحدد النتيجة التي يريد أن ينتهي إليها من كل ما ذكره بقوله: " فقد تبين أن ليس في القرآن ولا في السنة لفظ النزول إلا فيه معنى النزول المعروف وهذا هو اللائق بالقرآن فإنه نزل بلغة العرب ولا تعرف العرب منزلاً إلا بهذا المعنى ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطاباً بغير لغتها، ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر فلا بيان وهذا لا يجوز " (٢).

ومعنى ذلك أنه يقول بالنزول الحقيقي فالنزول المعروف الأصل فيه أن يكون تحركاً من أعلى إلى أسفل ويستعمل في معان أخرى يرفضها ابن تيمية فلم يبق إلا النزول الحقيقي الذي يقتضي هبوط الباري جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا.

ومن هنا فإن ابن تيمية قد نفى نزوله بغير ذاته.

وأبطل احتمال نزول ملائكته بقوله:

" فإن قلت الذي ينزل ملك قيل هذا باطل من وجوه:

منها: أن الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار إلى الأرض كما قال تعالى:

﴿ يُنَزِّلُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦٓ ﴾ (٣).

وقال: ﴿ وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ ﴾(٤).

وفي الصحيحين عن أبي هريرة وأبي سعيد رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " يتعاقبون فيكم ملائكة الليل وملائكة النهار يجتمعون في صلاة الفجر وصلاة العصر ثم يعرج إليه الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم كيف تركتم عبادي ؟ فيقولون أتيناهم وهم يصلون وتركناهم وهم يصلون "(٥).

---

(١) المصدر السابق ص ٢٢٧ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) سورة النحل: ٢ .

(٤) سورة مريم: ٦٤ .

(٥) أخرجه البخاري في كتاب مواقيت الصلاة باب فضل صلاة العصر . عمدة القاري ٥/٤٤ .

وكذلك ثبت في الصحيح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إن لله ملائكة سباحين فضلاً يتتبعون مجالس الذكر فإذا مروا على قوم يذكرون الله تعالى ينادون: هلموا إلى حاجتكم فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا قال: فيسألهم ربهم – وهو أعلم بهم – ما يقول عبادي ؟ قال فيقولون: يسبحونك ويكبرونك ويحمدونك ويمجدونك ".

وفي رواية لمسلم " إن لله ملائكة سيارة فضلاً يتبعون مجالس الذكر فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر قعدوا معهم وصف بعضهم بعضاً حتى يملأوا ما بينهم وبين سماء الدنيا فإذا تفرقوا عرجوا إلى السماء قال فيسألهم الله عز وجل – وهو أعلم بهم – من أين جئتم ؟ فيقولون: جئنا من عند عبادك في الأرض يسبحونك ويكبرونك ويهللونك ويحمدونك ويسألونك " الحديث بطوله.

قال ابن تيمية: الوجه الثاني أنه قال فيه " من يسألني فأعطيه ؟ من يدعوني فأستجيب له ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ " وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله بل الذي يقول الملك: ما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إذا أحب الله العبد نادى جبريل إني أحب فلاناً فأحبه فيحبه جبريل ثم ينادي في السماء إن الله يحب فلاناً فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض " وذكر في البغض مثل ذلك (١).

فالملك إذا نادى عن الله لا يتكلم بصيغة المخاطب بل يقول: " إن الله أمر بكذا أو قال كذا. وهكذا إذا أمر السلطان منادياً ينادي فإنه يقول: يا معشر الناس أمر السلطان بكذا ونهى عن كذا ورسم بكذا لا يقول أمرت بكذا ونهيت عن كذا بل لو قال ذلك بودر إلى عقوبته " (٢).

واستمر ابن تيمية إلى أن قال: " ولا يقول: لا يسأل عن عبادي غيري " كما رواه النسائي وابن ماجه وغيرهما وسندهما صحيح أنه يقول: لا أسأل عن عبادي غيري " (٣).

ثم يقول ابن تيمية: " وهذا أيضاً مما يبطل حجة بعض الناس فإنه احتج بما رواه النسائي في بعض طرق الحديث " إنه يأمر منادياً فينادي ".

---

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧١ .
(٢) المصدر السابق ٥ / ٣٧١ .
(٣) المصدر السابق ٥ / ٣٧٢ .

فإن هذا إن كان ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فإن الرب يقول ذلك ويأمر منادياً بذلك لا أن المنادي يقول: من يدعوني فأستجيب له ؟

ومن روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن المنادي يقول ذلك فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذي نقلته الأمة خلفاً عن سلف فاسد في المعقول فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين "[(١)].

ثم يبطل ابن تيمية احتمال نزول رحمته بقوله:" وإن تأول ذلك بنزول رحمته أو غير ذلك قيل: الرحمة التي تثبتها إما أن تكون عيناً قائمة بنفسها وإما أن تكون صفة قائمة في غيرها. فإن كانت عيناً وقد نزلت إلى السماء لم يمكن أن تقول من يدعوني فأستجيب له ؟ كما لا يمكن الملك أن يقول ذلك.

وإن كانت صفة من الصفات فهي لا تقوم بنفسها بل لابد لها من محل، ثم لا يمكن الصفة أن تقول هذا الكلام ولا محلها، ثم إذا نزلت الرحمة إلى السماء الدنيا ولم تنزل إلينا فأي منفعة لنا في ذلك ؟

وإن قال بل الرحمة ما ينزله على قلوب قوام الليل في تلك الساعة من حلاوة المناجاة والعبادة، قيل له حصول هذا في القلوب حق لكن هذا ينزل إلى الأرض إلى قلوب عباده لا ينزل إلى سماء الدنيا ولا يصعد بعد نزوله، وهذا الذي يوجد في القلوب يبقى بعد طلوع الفجر "[(٢)].

ثم يؤكد أن هذا الذي في القلوب إنما هو من آثار نزوله بذاته سبحانه بقوله " لكن هذا النور والبركة والرحمة التي في القلوب هي من آثار ما وصف به نفسه من نزوله بذاته سبحانه وتعالى "[(٣)].

ثم يؤكد ما يذهب إليه " من نزوله بذاته سبحانه وتعالى" [(٤)] بقوله: " كما وصف نفسه بالنزول عشية عرفة في عدة أحاديث صحيحة وبعضها في صحيح مسلم عن عائشة رضي الله

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧٢ .
(٢)المصدر السابق ٥ / ٣٧٣ .
(٣) المصدر السابق نفس الصفحة .
(٤) المصدر السابق ٥ / ٣٧٣ .

عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال " ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبداً من النار من يوم عرفة وإنه عز وجل ليدنو ثم يباهى بهم الملائكة فيقول: ما أراد هؤلاء ؟

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إذا كان يوم عرفة إن الله ينزل إلى سماء الدنيا يباهى بأهل عرفة الملائكة فيقول: انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً ".

وعن أم سلمة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن الله ينزل إلى سماء الدنيا يباهي بأهل عرفة الملائكة ويقول انظروا إلى عبادي أتوني شعثاً غبراً " (١).

ويريد ابن تيمية بذلك أن يقول: إن كانت الرحمة المنزلة هي ما ينزل على قلوب قوام الليل في تلك الساعة من حلاوة المناجاة والعبادة وطيب الدعاء والمعرفة وما يحصل في القلوب من مزيد المعرفة بالله والإيمان به وذكره وتجليه لقلوب أوليائه، فهذا يحصل في الأرض فلا يمكن حمل الحديث عليه.

كذلك لا يمكن أن يراد بما ينزل على قلوب الحجيج من الإيمان والرحمة والنور والبركة هو الذي يدنو من السماء الدنيا ويباهي الملائكة بالحجيج.

ونص عبارة ابن تيمية " من المعلوم أن الحجيج عشية عرفة ينزل على قلوبهم من الإيمان والرحمة والنور والبركة ما لا يمكن التعبير عنه لكن ليس هذا الذي في قلوبهم هو الذي يدنو إلى السماء الدنيا ويباهي الملائكة بالحجيج " (٢).

ثم بعد أن رأى ابن تيمية أنه أبطل كل تأويل في النزول وأن المراد به " نزوله بذاته سبحانه وتعالى" قال: " وأيضاً فيقال له: وصف نفسه بالنزول كوصفه في القرآن بأنه " خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش " وبأنه استوى إلى السماء وهي دخان وبأنه نادى موسى وناجاه في البقعة المباركة من الشجرة وبالمجيء والإتيان في قوله: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾، وقال: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ﴾.

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) المصدر السابق ٥ / ٣٧٤ .

والأحاديث المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم في إتيان الرب يوم القيامة كثيرة وكذلك إتيانه لأهل الجنة يوم الجمعة، وهذا مما احتج به السلف على من ينكر الحديث فبينوا له أن القرآن يصدق معنى هذا الحديث كما احتج به إسحاق بن راهويه على بعض الجهمية بحضرة الأمير عبد الله ابن طاهر أمير خراسان " (١).

فكل ذلك يثبت عند ابن تيمية نزوله من فوق عرشه إلى السماء الدنيا في كل ليلة وفي عشية عرفة فكيف ينزل ؟ وهل يترك العرش خالياً من ذاته أو لا يترك العرش، والعرش لا يخلو من ذاته ؟

لذلك يتجه ابن تيمية ليحاول الجواب فيقول:

" ثم بعد هذا إذا نزل هل يخلو منه العرش أو لا يخلو ؟ هذه مسألة أخرى تكلم فيها أهل الإثبات: فمنهم من قال: لا يخلو منه العرش، ونقل ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدد وعن إسحاق بن راهويه وحماد بن زيد وعثمان بن سعيد الدارمي وغيرهم، ومنهم من أنكر ذلك وطعن في هذه الرسالة وقال: راويها عن أحمد بن حنبل مجهول لا يعرف " (٢).

ويؤيد ابن تيمية القول الأول فيقول: " والقول الأول معروف عند الأئمة كحماد بن زيد وإسحاق بن راهويه وغيرهما، قال الخلال في كتاب السنة حدثنا جعفر بن محمد الفريابي ثنا أحمد بن محمد المقدمي ثنا سليمان بن حرب قال: سأل بشر بن السري حماد بن زيد فقال: يا أبا إسماعيل الحديث الذي جاء " ينزل ربنا إلى سماء الدنيا " يتحول من مكان إلى مكان ؟

فسكت حماد بن زيد ثم قال: هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء رواه ابن بطة في كتاب الإبانة " (٣).

ثم يبين ابن تيمية المراد بقوله " يقرب من خلقه كيف شاء " فيقول: " حماد ابن زيد يقول هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء ؟ فأثبت قربه إلى خلقه مع كونه فوق عرشه، وعبد الله بن

---

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧٥ .

(٢) المصدر السابق ٥ / ٣٧٢ .

(٣) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٧٦ .

طاهر – وهو من خيار من ولي الأمر بخراسان – كان يعرف أن الله فوق العرش وأشكل عليه أنه ينزل لتوهمه أن ذلك يقتضي أن يخلو منه العرش، فأقره الإمام إسحاق على أنه فوق العرش، وقال له: يقدر أن ينزل من غير أن يخلو منه العرش. فقال له الأمير: نعم. فقال له إسحاق لم تتكلم في هذا ؟ يقول: فإذا كان قادراً

على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه فلا يجوز أن يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش وكان هذا أهون من اعتراض من يقول: ليس فوق العرش شيء فينكر هذا وهذا"(١).

وهنا أقول: وليس في المحال هين وأهون، فكيف يتصور أن الله ينزل من على العرش إلى سماء الدنيا من غير مفارقة له ؟ وهل يفعل الله المحال، إما أن يفارق العرش وإما أن لا يفارقه أما الجمع بين مفارقته وعدم مفارقته فجمع بين النقيضين في ذات واحدة وحدة كاملة لا تتجزأ ولا تتبعض اللّهم إلا أن يقال إن ذاته تعالى وتقدس تمتد إلى السماء الدنيا وبعضها باق على العرش.

يقول الشيخ السماحي: " لكن قل لهم: إن بين السماء الدنيا البحر المسجور والسموات الستة فكيف تخترقها ممتدة من العرش إلى السماء الدنيا ؟ فإما أن تزال حتى يملأ فراغها ذات الله تعالى، وإما أنه يستحيل أن يملأ فراغ واحد بذاتين بائنتين مستقلتين من غير أن يترك أحدهما للآخر مكاناً يسع ذاته، وإما أن تمتد ذاته بفراغ يحدثه مخترقاً هذه الأجرام فاصلاً بين أجزائها وهناك يقال: هل احتوته تلك الأجرام أم لم تحتوه وهل حايث العالم أم لم يحايثه ؟ " (٢).

من أجل ذلك كله قال الشيخ الكوثري تعليقاً على قول ابن القيم: " وسادسها النزول " قال: قاتل الله الجهل ما أفتكه فمن الذي يجهل استمرار الثلث الأخير من الليل في البلاد باختلاف المطالع حتى يحمل النزول إلى سماء الدنيا على النزول الحسي " (٣).

(١) المصدر السابق ٥ / ٣٧٧ .

(٢) الدكتور الشيخ محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص٢٨١ .

(٣) الكوثري في هامش السيف الصقيل ص ١٠٢، ١٠٣ .

وابن تيمية يؤكد في أكثر من موضع أنه ينزل ولا يخلو منه العرش فيقول: " أهل الحديث في هذا على ثلاثة أقوال: منهم من ينكر أن يقال يخلو أو لا يخلو، ومنهم من يقول بل يخلو منه العرش.

والقول الثالث – وهو الصواب وهو المأثور عن سلف الأمة وأئمتها – إنه لا يزال فوق العرش ولا يخلو العرش منه مع دنوه ونزوله إلى السماء الدنيا، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم بل الله منزه عن ذلك "(١).

ثم يشرح ابن تيمية ذلك فيذكر عدة أحاديث عن صعود الروح إلى السماء وعودها إلى البدن ثم يقول: " ففي هذه الأحاديث من صعود الروح إلى السماء وعودها إلى البدن ما بين أن صعودها نوع آخر ليس مثل صعود البدن ونزوله " (٢).

ثم يقول: " وإذا كانت الروح تعرج إلى السماء مع أنها في البدن علم أنه ليس عروجها من جنس عروج البدن الذي يمتنع هذا فيه، وعروج الملائكة ونزولها من جنس عروج الروح ونزولها لا من جنس عروج البدن ونزوله، وصعود الرب عز وجل فوق هذا كله وأجل من هذا كله فإنه تعالى أبعد عن مماثلة كل مخلوق من مماثلة مخلوق لمخلوق.

وإذا قيل: الصعود والنزول والمجيء والإتيان أنواع جنس الحركة، قيل والحركة أيضاً أصناف مختلفة فليست حركة الروح كحركة البدن ولا حركة الملائكة كحركة البدن، والحركة يراد بها انتقال الجسم من حيز ويراد بها أمور أخرى كما يقوله كثير من الطبائعية والفلاسفة: منها الحركة في الكم كحركة النمو والحركة في الكيف كحركة الإنسان من جهل إلى علم وحركة اللون أو الثياب من سواد إلى بياض والحركة في الأين كالحركة تكون بالأجسام النامية من النبات والحيوان في النمو والزيادة أو في الذبول والنقصان وليس هناك انتقال جسم من حيز إلى حيز.

قال: وكذلك الأجسام تنتقل ألوانها وطعومها وروائحها فيسود الجسم بعد ابيضاضه ويحلو بعد مرارته بعد أن لم يكن كذلك، وهذه حركات واستحالات وانتقالات وإن لم يكن في ذلك

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٤١٤، ٤١٥ من مجموع الفتاوى .

(٢) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤٥١ .

انتقال جسم من حيز إلى حيز، وكذلك الجسم الدائر في موضع واحد كالدولاب والفلك هو بجملته لا يخرج عن حيزه وإن لم يزل متحركاً وهذه الحركات كلها في الأجسام.

وأما في الأرواح فالنفس تنتقل من بغض إلى حب ومن سخط إلى رضا ومن كراهة إلى إرادة، ومن جهل إلى علم ويجد الإنسان من حركات نفسه وانتقالاتها وصعودها ونزولها ما يجده وذلك من جنس آخر غير جنس حركات بدنه (١).

وإذا عرف هذا فإن للملائكة من ذلك ما يليق بهم وأن ما يوصف به الرب تبارك وتعالى هو أكمل وأعلى وأتم من هذا كله، وحينئذ فإذا قال السلف والأئمة كحماد بن زيد وإسحاق بن راهويه وغيرهما من أئمة أهل السنة أنه ينزل ولا يخلو منه العرش، لم يجز أن يقال: إن ذلك ممتنع بل إذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل من مخلوق آخر، فالروح توصف من ذلك بما يستحيل اتصاف البدن به كان جواز ذلك في حق الرب تبارك وتعالى أولى من جوازه من المخلوق كأرواح الآدميين والملائكة، ومن ظن أن ما يوصف به الرب عز وجل لا يكون إلا مثل ما توصف به أبدان بني آدم، فغلطه أعظم من غلط من ظن أن ما توصف به الروح مثل ما توصف به الأبدان " (٢).

ثم بدأ ابن تيمية يفصل ذلك بقوله: " وأصل هذا أن قربه سبحانه وتعالى ودنوه من بعض مخلوقاته لا يستلزم أن تخلو ذاته من فوق العرش بل هو فوق العرش ويقرب من خلقه كيف شاء كما قال ذلك من قاله من السلف وهذا كقربه إلى موسى لما كلمه من الشجرة فقد أخبر أنه تعالى ناداه من جانب الطور وأنه قربه نجياً.. " (٣).

وهكذا نرى أن كل ما ذكره ابن تيمية لم يخرج عن إثباته أنه تعالى تحرك وانتقل لكن ليس كانتقال الأبدان، لكن لم يبين نوع الحركة ولا نوع الانتقال من فوق العرش إلى سماء الدنيا أو إلى المكان الغربي من الجبل عند الشجرة من غير أن يبارح العرش، غاية ما هناك أنه ذكر للأرواح

---

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤٥٩ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) المصدر السابق ٥ / ٤٥٨ .

انتقالاً وللملائكة انتقالاً غير انتقال الأبدان والله أقدر من الملائكة ومن الأرواح، أفيجوز على الملائكة والأرواح الانتقال السريع ولا يجوز على الله ؟ الله أولى من الملائكة والروح.

ثم ذهب يتكلم عن قربه من العباد وقرب العباد منه فاستدل بكلام وهب بن منبه من الإسرائيليات بقرب الله من أيوب وقول الله تبارك وتعالى ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ﴾ وبحديث " أربعوا على أنفسكم " (١) و" من تقرب إليّ شبراً " (٢) وجعل يفسر القرب عند أهل المذاهب " (٣).

إلى أن قال: " فالذين يثبتون أنه كلم موسى بمشيئته وقدرته كلاماً قائماً به هم الذين يقولون إنه يدنو ويقرب من عباده بنفسه.

وأما من قال القرآن مخلوق أو قديم فأصل هؤلاء أنه لا يمكن أن يقرب من شيء ولا يدنو إليه، فمن قال منهم بهذا مع هذا كان تناقضه فإنه لم يفهم أصل القائلين بأنه قديم، وأهل الكلام قد يعرفون من حقائق أصولهم ولوازمها ما لا يعرفه من وافقهم على أصل المقالة ولم يعرف حقيقتها ولوازمها فلذا يوجد كثير من الناس يتناقض كلامه في هذا الباب.

فإن نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف متظاهرة بالإثبات وليس على النفي دليل واحد لا من كتاب ولا من سنة ولا من أثر وإنما أصله قول الجهمية فلما جاء ابن كلاب فرق ووافقه كثير من الناس على ذلك فصار كثير من الناس يقر بما جاء عن السلف وما دل عليه الكتاب والسنة وبما يقوله النفاة مما يناقض ذلك ولا يهتدي للتناقض " والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم "(٤).

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء باب استحباب خفض الصوت بالذكر .

و" أربَعوا " بهمزة وصل وفتح الباء معناه ارفقوا بأنفسكم واخفضوا أصواتكم فإن رفع الصوت إنما يفعله الإنسان لبعد من يخاطبه ليسمعه وأنتم تدعون الله وهو سميع قريب . انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٧ / ٢٥ – ٢٦ .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء باب فضل الذكر والدعاء . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١١/١٧ وما بعدها .

(٣) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤٦٤، ٤٦٥ .

(٤) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٤٦٧ .

يشير ابن تيمية بذلك إلى ما ذكره صراحة من أن الذين يثبتون النزول ويقولون إنه: " يدنو ويقرب من عباده بنفسه " (١) – على حد تعبير ابن تيمية – هم الذين يثبتون قيام الحوادث بذاته تعالى التي كثيراً ما يسميها ابن تيمية قيام الأفعال الاختيارية بنفسه تعالى.

يقول ابن تيمية: " وأما دنوه نفسه وتقربه من بعض عباده فهذا يثبته من يثبت قيام الأفعال الاختيارية بنفسه ومجيئه يوم القيامة ونزوله واستوائه على العرش وهذا – كما يزعم ابن تيمية – مذهب أئمة السلف وأئمة الإسلام المشهورين وأهل الحديث والنقل عنهم بذلك متواتر " (٢).

أما الذين يقولون: " إنه لا يمكن أن يقرب من شيء ولا يدنو إليه " (٣)..

فيرى ابن تيمية أن أول من قال " هذا في الإسلام الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وكانوا ينكرون الصفات والعلو على العرش " (٤) لأنهم ينكرون قيام الحوادث بذاته تعالى.

وإذا كان الأمر إلى الآن قد دار بين النفي والإثبات فالسلف يثبتون دنوه وقربه من عباده بنفسه لأنهم يقولون بقيام الحوادث بذاته – كما يقول ابن تيمية – والجهمية والمعتزلة ينفون ذلك لأنهم ينفون قيام الحوادث بذاته سبحانه وتعالى.

فلما جاء ابن كلاب (ت٢٤٠هـ) خالفهم في ذلك – كما يقول ابن تيمية – وأثبت الصفات والعلو على العرش لكن وافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية.

يقول ابن تيمية: " فصار كثير من الناس يقر بما جاء عن السلف وما دل عليه الكتاب والسنة، وبما يقوله النفاة مما يناقض ذلك، ولا يهتدي للتناقض " (٥).

أما هذا التناقض الذي وقع فيه ابن كلاب ووافقه عليه كثير من الناس فهو القول بالصفات الخبرية ومنع قيام الحوادث بذاته تعالى.

---

(١) المصدر السابق ٥ / ٤٦٧ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٤٦٦ .

(٣) المصدر السابق ٥ / ٤٦٧ .

(٤) المصدر السابق ٥ / ٤٦٦ .

(٥) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤٦٦ .

وذلك لأن ابن تيمية يرى أن من يقول بالصفات الخبرية لابد له من القول بقيام الحوادث بذاته تعالى، فلو أثبت بعض الناس الصفات الخبرية وأنكر قيام الحوادث بذاته تعالى فإنه يصدق عليه قول ابن تيمية: أنه وافق أهل الكلام على أصل مقالتهم " ولم يعرف حقيقتها ولوازمها فلذا يوجد كثير من الناس يتناقض كلامه في هذا الباب " (١).

ثم يرى ابن تيمية أن من قال: إن ثلث الليل يختلف باختلاف البلاد واحتج به جعله دليلاً على وجوب تأويل حديث النزول.

يقول ابن تيمية: " هذا الذي ذكروه إنما يصح إذا جعل نزوله من جنس نزول أجسام الناس من السطح إلى الأرض.. فإذا قدر النزول هكذا كان ممتنعاً " (٢).

ويقول ابن تيمية: " وأما النزول الذي لا يكون من جنس نزول أجسام العباد فهذا لا يمتنع أن يكون في وقت واحد لخلق كثير " (٣).

ويضرب لذلك مثلاً بقوله " وهذا كما أن حسابه لعباده يوم القيامة يحاسبهم كلهم في ساعة واحدة وكل منهم يخلو به كما يخلو الرجل بالقمر ليلة البدر فيقرره بذنوبه، وذلك المحاسب لا يرى أنه يحاسب غيره، كذلك قال أبو رزين للنبي صلى الله عليه وسلم لما قال النبي صلى الله عليه وسلم " ما منكم من أحد إلا سيخلو به ربه كما يخلو أحدكم بالقمر ليلة البدر قال: يا رسول الله كيف ؟ ونحن جميع وهو واحد ؟ فقال: سأنبئك بمثل ذلك في آلاء الله: هذا القمر كلكم يراه مخلياً به فالله أكبر " (٤).

ويقول أيضاً: " ثبت في الصحيحين عن أبي ذر قال: دخلت المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس فلما غابت الشمس قال: يا أبا ذر هل تدري أين تذهب هذه الشمس ؟ قال: قلت الله ورسوله أعلم، قال: فإنها تذهب تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها وكأنها قد قيل لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها ".

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٤٦٧ .

(٢) المصدر السابق ٥ / ٤٦٨ .

(٣) المصدر السابق ٥ / ٤٧٨ .

(٤) ابن تيمية في شرح حديث النزول ضمن مجموع الفتاوى ٥ / ٤٧٨ – ٤٧٩ .

فإذا كان النبي صلى الله عليه وسلم قد أخبر أنها تسجد كل ليلة تحت العرش فقد علم اختلاف حالها بالليل والنهار مع كون سيرها في فلكها من جنس واحد وأن كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه وإنما ذلك الاختلاف بالنسبة والإضافة علم أن تنوع النسب والإضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه لا يختلف.

ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم وغيره في حديث النزول حيث قالوا: قد ثبت أن الليل يختلف بالنسبة إلى الناس فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق قبل أوله ونصفه وثلثه بالمغرب.

قالوا: فلو كان النزول المعروف للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل إذ لا يزال في الأرض ليل قالوا: أو لا يزال نازلاً وصاعداً وهو جمع بين الضدين.

وهذا إنما قالوه لتخيلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم وهذا عين التمثيل، ثم إنهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذي لا يمكنه أن يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه " (١).

إلى أن يقول: " يقال لهؤلاء أنتم تعلمون أن الشمس جسم واحد وهي متحركة حركة واحدة متناسبة لا تختلف فإذا كانت حركة واحدة يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله إلى عباده ونداه إياهم في ثلث ليلهم وإن كان مختلفاً بالنسبة إليهم وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن، ولا يحتاج أن ينزل عن هؤلاء ثم ينزل على هؤلاء بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثا عند هؤلاء وفجراً عند هؤلاء يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا فسبحان الله الواحد القهار " (٢).

وواضح هنا كل الوضوح ومن خلال هذه النصوص أن ابن تيمية يقيس الغائب على الشاهد، بل ويرى أن معاني الصفات الخبرية الثابتة في الشاهد هي الوسيلة للعلم بالمعاني الثابتة في الغائب ويقول:

---

(١) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ٢٢٨ طبعة مؤسسة قرطبة بدون تاريخ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ١ / ٢٢٩ .

" ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى مشترك كلي يقتضي من المواطأة والموافقة والمشابهة ما به تفهم وتثبت هذه المعاني لله لم نكن قد عرفنا عن الله شيئاً ولا صار في قلوبنا إيمان به ولا علم ولا معرفة ولا محبة ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني التي فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عن شهودنا "(١).

فهذا النص في صراحته ووضوحه يبين أن هذه الصفات ثابتة لله تعالى على وجه الحقيقة وأن معناها الذي نفهمه من اللغة هو الوسيلة للعلم.. " بما غاب عن شهودنا " على حد تعبير ابن تيمية (٢).

ويرى ابن تيمية أن " من فهم هذه الحقائق الشريفة والقواعد الجليلة النافعة حصل له من العلم والمعرفة والتحقيق والتوحيد والإيمان وإنجاب عنه من الشبه والضلال والحيرة ما يصير به في هذا الباب من أفضل الذين أنعم الله عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ومن سادة أهل العلم والإيمان.

وتبين له أن القول في بعض صفات الله كالقول في سائرها، وأن القول في صفاته كالقول في ذاته وأن من أثبت صفة دون صفة مما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم مع مشاركة أحدهما الأخرى فيما به نفاها كان متناقضاً.

فمن نفى النزول والاستواء أو الرضا والغضب أو العلم والقدرة أو اسم العليم أو القدير أو اسم الموجود فراراً بزعمه من تشبيه وتركيب وتجسيم فإنه يلزمه فيما أثبته نظير ما ألزمه لغيره فيما نفاه هو وأثبت المثبت.

فكل ما يستدل به على نفي النزول والاستواء والرضا والغضب يمكن منازعه أن يستدل بنظيره على نفي الإرادة والسمع والبصر والقدرة والعلم.

---

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٥٠ .

(٢) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٣٥١ .

وكل ما يستدل به على نفي القدرة والعلم والسمع والبصر: يمكن منازعه أن يستدل بنظيره على نفي العليم والقدير والسميع والبصير، وكل ما يستدل به على نفي هذه الأسماء يمكن منازعه أن يستدل به على نفي الموجود والواجب.

ومن المعلوم بالضرورة أنه لابد من موجود قديم واجب بنفسه يمتنع عليه العدم فإن الموجود: إما ممكن ومحدث وإما واجب وقديم، والممكن المحدث لا يوجد إلا بواجب قديم فإذا كان ما يستدل به على نفي الصفات الثابتة يستلزم نفي الموجود الواجب القديم ونفي ذلك يستلزم نفي الموجود مطلقاً علم أن من عطل شيئاً من الصفات الثابتة بمثل هذا الدليل كان قوله مستلزماً تعطيل الموجود المشهود (١).

ومثال ذلك: أنه إذا قال النزول والاستواء ونحو ذلك من صفات الأجسام فإنه لا يعقل النزول والاستواء إلا لجسم مركب والله سبحانه منزه عن هذه اللوازم فيلزم تنزيهه عن الملزوم، أو قال هذه حادثة، والحوادث لا تقوم إلا بجسم مركب وكذلك إذا قال الرضا والغضب والفرح والمحبة ونحو ذلك من صفات الأجسام، فإنه يقال له: وكذلك الإرادة والسمع والبصر والعلم والقدرة من صفات الأجسام، فإنا كما لا نعقل ما ينزل ويستوي ويغضب ويرضى إلا جسماً لم نعقل ما يسمع ويبصر ويريد ويعلم ويقدر إلا جسماً.

فإذا قيل: سمعه ليس كسمعنا وبصره ليس كبصرنا وإرادته ليست كإرادتنا وكذلك علمه وقدرته، قيل له: وكذلك رضاه ليس كرضانا وغضبه ليس كغضبنا وفرحه ليس كفرحنا ونزوله واستواؤه ليس كنزولنا واستوائنا.

فإذا قال: لا يعقل في الشاهد غضب إلا غليان دم القلب لطلب الانتقام، ولا يعقل نزول إلا الانتقال، والانتقال يقتضي تفريغ حيز وشغل آخر فلو كان ينزل لم يبق فوق العرش رب.

قيل: ولا يعقل في الشاهد إرادة إلا ميل القلب إلى جلب ما يحتاج إليه وينفعه ويفتقر فيه إلى ما سواه ودفع ما يضره والله سبحانه وتعالى كما أخبر عن نفسه المقدسة في حديثه الإلهي: " يا عبادي إنكم لن تبلغوا نفعي فتنفعوني ولن تبلغوا ضري فتضروني " فهو منزه عن الإرادة التي لا

---

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٥٢ .

يعقل في الشاهد إلا هي، وكذلك السمع لا يعقل في الشاهد إلا بدخول صوت في الصماخ وذلك لا يكون إلا في أجوف والله سبحانه أحد صمد منزه عن مثل ذلك بل وكذلك البصر والكلام لا يعقل في الشاهد إلا في محل أجوف والله سبحانه أحد صمد منزه عن ذلك " (١).

وهنا نرى أن سبب قول ابن تيمية ذلك أنه لم يفرق بين الأوضاع اللغوية الحقيقية والمجازية وما يليق بالله من الأوضاع الحقيقية وما لا يليق به تعالى شأنه منها، بل ادعى أنه ليس في اللغة ما يقال له مجاز وأن اللغة كلها حقائق والحقائق كلها جائزة على الله متى جاءت في كتاب الله وعلى لسان رسوله من غير نظر ولا اعتبار ولا تفكير فيما قصد له الاستعمال التعبيري وما يجوز على الله وما لا يجوز.

ومضى يبني على ذلك ما سماه علماً وهدى إلى أن قال: " إذا تبين هذا فقول السائل كيف ينزل؟ بمنزلة قوله كيف استوى ؟ وقوله: كيف يسمع ؟ وكيف يبصر ؟ وكيف يعلم ؟ وكيف يخلق ؟ ويرزق ؟ وقد تقدم الجواب عن مثل هذا السؤال من أئمة الإسلام مثل مالك بن أنس "(٢).

– الاستواء معلوم والكيف غير معقول – إلى أن قال: " وهكذا سائر الأئمة قولهم يوافق قول مالك في أنا لا نعلم كيفية استوائه كما لا نعلم كيفية ذاته، ولكن نعلم المعنى الذي دل عليه الخطاب فنعلم معنى الاستواء ولا نعلم كيفيته، وكذلك نعلم معنى النزول ولا نعلم كيفيته، ونعلم معنى السمع والبصر والعلم والقدرة ولا نعلم كيفية ذلك، ونعلم معنى الرحمة والغضب والرضا والفرح والضحك ولا نعلم كيفية ذلك " (٣).

يقول الشيخ السماحي: " وكل ذلك مبني على فهم خطأ في قول مالك، فإن ابن تيمية فهم أن الكيف غير معقول أنه مجهول وفرق بين المحال والمجهول فمالك يقول: إن الاستواء اللغوي معلوم، أما الكيف في حق الباري على هذا المعنى المعلوم فهو محال غير معقول والسؤال عنه بدعة، أي أن التفويض فيما أراده الله من استوائه كان شأن السلف ولا نقدر أن نحدد المعنى لأنه

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٥٣ .
(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٦٥ .
(٣) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

لم يرد عن الله ولا عن رسوله وبناء على ذلك فالنزول كذلك معلوم المعنى اللغوي لكن كيفية هذا المعنى غير معقول من الذات الواجبة الوجود فله معنى آخر غير المعنى الذي كيفه غير معقول لكن نفوض الأمر فيه إلى الله تعالى لأن هذا هو شأن السلف، فالسؤال عنه بدعة والإيمان بما ورد به واجب.

ولاشك أن هناك فرقاً بين الصفات التي تتعلق بالأجسام والصفات التي لا تتعلق بالأجسام فالانتقال من شأن الجسم لكن العلم إدراك فما له وللجسم والإرادة قصد ما لها ولصفة الجسم وهكذا فليس ما يكون من صفة الأجسام ووضعت لها ألفاظ دالة عليها كما يكون لغير صفات الأجسام ووضعت لها ألفاظ دالة عليها فليس العلم كالنزول واليد والقدم والعين والأذن، وخلط ذاك بهذا لا يكون من صفة العلماء الذين يميزون بين الأشياء وصفاتها ولوازمها التي لا تفارقها " [١].

الرأي الذي أراه:

أولاً: لم يتوقف الرازي في صحة حديث النزول فاتفق في ذلك مع ما ذهب إليه ابن تيمية.

يقول ابن تيمية عن حديث النزول: " قد استفاضت السنة عن النبي صلى الله عليه وسلم واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك وتلقيه بالقبول.. . واشتملت عليه كتب الإسلام التي تقرأ في المجالس الخاصة والعامة كصحيحي البخاري ومسلم وأمثال ذلك من كتب المسلمين " [٢].

وقد نقل الدكتور هراس نص حديث النزول كما في كتاب العلو الذهبي ثم قال: " يقول الذهبي إن إسناده قوي بل يدعي أن أحاديث النزول متواترة تفيد القطع" [٣].

وقد تتبع الدكتور محمد نصار هذا النص للدكتور هراس وتعجب منه وأنكر عليه أن يكون الذهبي قال: إن أحاديث النزول متواترة وقال " لقد بين الذهبي في كتابه العلو أن إسحاق بن يحيى أحد رواه هذا الحديث – ضعيف – لم يدرك جد أبيه ولا أدري من أين جاء الدكتور هراس

---

(١) الأستاذ الدكتور الشيخ محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوي ابن تيمية ص٢٧٠.

(٢) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٢٢ – ٣٢٣ .

(٣) د / محمد خليل هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص ١٥٤ .

بهذا القول الغريب وهو أن الذهبي يقول: إن إسناده قوي بل يدعي أن أحاديث النزول متواترة تفيد القطع على الرغم من أنه قد أحال على الكتاب المذكور "(١).

ويبدو أن الدكتور نصار قد قرأ الذهبي واكتفى بمراجعة الصفحة التي أحال عليها الدكتور هراس فرأى فيها قول الذهبي عقب ذكره الحديث الخاص بالنزول: " إسحاق ضعيف لم يدرك جد أبيه " فقال ما قال.

ولكني رأيت نص الذهبي بعد ذكره لبعض أحاديث النزول قال: " وأحاديث نزول الباري متواترة " (٢).

ومن هنا أرى: أن نقل الدكتور نصار لنص الذهبي صحيح، وما نقله أيضاً الدكتور هراس صحيح، ولكن كليهما قد نقل بعض كلام الذهبي وترك بعضه الآخر وهذا خطأ.

والصواب الذي أراه والذي يدل عليه مجموع كلام الذهبي هو أن أحاديث نزول الباري التي تثبت النزول على إطلاقه متواترة، أما ما وراء ذلك فهو الذي يقال عنه ضعيف أو موضوع كما نص على ذلك الذهبي نفسه.

قد نقل الذهبي نص حديث النزول بقوله: " حديث موسى بن عقبة عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ينزل الله كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: ألا يدعوني فأستجيب له ؟ ألا ظالم لنفسه يدعوني فأفكه ؟ فيكون كذلك إلى مطلع الفجر ويعلو على كرسيه ".

فقوله: " ويعلو على كرسيه " زيادة على ما في الصحيح.

ومن هنا قال الذهبي: " إسحاق ضعيف لم يدرك جد أبيه " (٣).

وأيضاً ينقل الذهبي بسنده عن بشر عن أنس " إذا نزل الله إلى سماء الدنيا نزل على عرشه "(٤).

---

(١) د / محمد نصار: المدرسة السلفية ص ٦٨٧ .

(٢) الذهبي في كتابه العلو ص ٧٣ .

(٣) الذهبي في كتابه العلو ص ٥٣ .

(٤) الذهبي المصدر السابق ص ٧٣ .

فقوله " نزل على عرشه " زيادة على ما في الصحيح ومن هنا قال الذهبي " هذا إسناد ساقط وبشر لا ندري من هو ؟ " (١).

ثم يقول الذهبي: " وقد قال ابن منده: روى نعيم بن حماد عن جرير بهذا لكن لفظه: إذا أراد أن ينزل على عرشه نزل بذاته " (٢)، ولأن هذا اللفظ لم يرد في الصحيح قال الذهبي " ولعل هذا موضوع " (٣)، أما إذا كان لفظ الحديث موافق لما في الصحيح أو هو ما في الصحيح فإن الذهبي يذكره بدون تعليق كما في حديث ابن جريج روى بسنده عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: " إذا كان يوم القيامة نزل الرب إلى العباد " رواه مسلم (٤).

هنا نجد الذهبي لا يقول شيئاً، بل ما قاله عقب هذا الحديث يؤيد ما ذهبت إليه من أن النزول على إطلاقه بدون زيادة على ما في الصحيح متواتر كما قال الذهبي: " وأحاديث نزول الباري متواترة " (٥).

ولقد كان هدف الدكتور نصار من وراء نقله نص الذهبي أن يقول لابن تيمية أن اشتمال كتب السنة على هذا الحديث ليس مبرراً لكونه صحيحاً فإن الذهبي قال عن أحد رواته أنه ضعيف.

يقول الدكتور نصار: " ابن تيمية لم يبين لنا درجة الحديث من حيث الصحة وما دونها وهذه خطوة أولى لمن يريد أن يبني على الحديث حكماً عقدياً وليس اشتمال كتب السنة على هذا الحديث مبرراً لكونه صحيحاً فليس كل مشهور بصحيح ولقد بين الذهبي في كتابه العلو أن إسحاق بن يحيى أحد رواة هذا الحديث ضعيف " (٦).

---

(١) الذهبي في المصدر السابق نفس الصفحة .
(٢) المصدر السابق ص ٧٣ .
(٣)المصدر السابق نفسه .
(٤) نفس المصدر السابق ص ٧٣ .
(٥) الذهبي في كتابه العلو ص ٧٣ .
(٦) د / محمد نصار: المدرسة السلفية ص ٦٨٧ .

ثم يقول الدكتور نصار: " وعلى كل حال فلن نناقش ابن تيمية على اعتبار أن الحديث ضعيف ولكننا سنفرض أنه صحيح ونناقشه على هذا الأساس " (١).

وأقول: وما الداعي لكل هذا ما دمت ستفترض أن الحديث صحيح.

وأرى أن أحاديث النزول ليست بحاجة إلى هذا الفرض لأنها فعلاً صحيحة ولم ينكرها إلا المعتزلة والخوارج " أنكروا صحة تلك الأحاديث الواردة في هذا الباب وهو مكابرة " (٢).

وذكر البيهقي عن موسى بن داود قال: قال لي عباد بن العوام: قدم علينا شريك بن عبد الله منذ نحو خمسين سنة قال: فقلت له يا أبا عبد الله إن عندنا قوماً من المعتزلة ينكرون هذه الأحاديث.

قال فحدثني بنحو من عشرة أحاديث في هذا، وقال أما نحن فقد أخذنا ديننا هذا عن التابعين عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم عمن أخذوا " (٣).

ويقول البدر العيني: " ذكر الشيخ ابن حبان في كتاب السنة عن أبي زرعة قال: هذه الأحاديث المتواترة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا قد رواه عدة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي عندنا صحاح قوية.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ينزل " ولم يقل كيف ينزل ؟ فلا نقول كيف ينزل ؟ نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " (٤).

ثانياً: نقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " هذا تصوير دقيق لمذهب السلف، ومن الغريب أن ابن تيمية ينقل عن حنبل (٥) قال: سألت أبا عبد الله – يعني الإمام أحمد بن حنبل –

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) البدر العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٧ / ١٩٩ .

(٣) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٥١ .

(٤) البدر العيني في عمدة القاري ٧ / ١٩٩ .

(٥) حنبل بن إسحاق ابن عم الإمام أحمد بن حنبل وتلميذه كان ثقة صدوقاً توفي (٢٧٣هـ) وكان يسمى الإمام أحمد عمه ولذلك يذكر عنه ابن العماد قوله " وقال حنبل جمعنا عمي – يعني الإمام أحمد – أنا وصالح وعبد الله يعني أبناء أحمد وقرأ علينا المسند . ابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب ٢ / ١٦٣ .

عن الأحاديث التي تروي " إن الله تبارك ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا " و" إن الله يرى " و" إن الله يضع قدمه " وما أشبه هذه الأحاديث.

فقال أبو عبد الله نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى أي لا نكيفها ولا نحرفها بالتأويل فنقول معناها كذا، ولا نرد منها شيئاً ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كان بأسانيد صحاح ولا نرد على الله قوله، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ليس كمثله شيء "(١).

وهذا تصوير لمذهب السلف ذكره ابن تيمية ولكن هل التزم ابن تيمية بذلك ؟ إننا لو أردنا تطبيق ذلك على هذه الصفة فنجد ابن تيمية يذكر مذهب أهل السنة والحديث بقوله: " كان أهل السمة والحديث فيه على أقوال: عثمان بن سعيد الدارمي وغيره أنكروا على الجهمية قولهم إنه لا يتحرك، وأما الانتقال فابن حامد وطائفة يقولون ينزل بحركة وانتقال، وآخرون من أهل السنة كالتميمي من أصحاب أحمد أنكروا هذا وقالوا بل ينزل بلا حركة ولا انتقال، وطائفة ثالثة كابن بطة وغيره يقفون في هذا "(٢).

أما رأي ابن تيمية فيحدده بقوله: " والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبته وينفي ما نفاه الله ورسوله كما نفاه، وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء وينفي المثل والسمى والكفؤ"(٣).

ويذلك يكون ابن تيمية قد قال بما ذهب إليه السلف.

ثالثاً: لو أن ابن تيمية تمسك بهذا الرأي وتوقف عند هذا الحد لقلنا إنه فعلاً يذهب إلى ما ذهب إليه السلف في موقفهم من هذه الصفة، ولكنه في موضع آخر يناقض ذلك تماماً ويكتب الصفحات الطوال في هذه الصفة ليؤكد أنه لم يتابع الخلف ولم يقتد بالسلف وإنما انفرد برأي خاص به.

---

(١) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٢ / ٣٠، ٣١ .

(٢) ابن تيمية في كتابه تلبيس الجهمية ١ / ٦٢٢ وأيضاً في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٢٣ .

(٣) المصدر السابق ١ / ٦٢٢، والفتاوى ١٦ / ٤٢٣، ٤٢٤ .

ولذلك فقد رأيناه يستقرئ لفظ النزول في كثير من آيات القرآن الكريم ويبين أنه لا يكون إلا من علو حتى أنه في سبيل ذلك قال في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ (١) قال: " والأنعام تنزل من بطون أمهاتها " (٢). وقال في قوله تعالى: ﴿يَـٰبَنِىٓ ءَادَمَ قَدْ أَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَٰرِى سَوْءَٰتِكُمْ﴾ (٣). قال " فمعنى إنزاله أنه ينزله من ظهور الأنعام وهو كسوة الأنعام من الأصواف والأوبار والأشعار " (٤).

وفي قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ﴾ (٥) فيقول: " الحديد ينزله الله من معادنه التي في الجبال لينتفع به بنو آدم " (٦).

وأرى أن تمسك ابن تيمية برأيه في النزول وأنه لا يكون إلا من علو هو الذي جعله يلجأ إلى هذا التفسير الغريب الذي انفرد به.

وذلك أن الطبري (ت٣١٠هـ) عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ قال: " يقول تعالى ذكره ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ ففسر " أنزل " بمعنى جعل " (٧).

واتجه نفس الاتجاه ابن كثير (ت٧٧٤هـ) فقال عند تفسيره لهذه الآية: (وأنزل لكم من الأنعام) قال: " أي وخلق لكم من ظهور الأنعام ثمانية أزواج وهي المذكورة في سورة الأنعام " ففسر أنزل بمعنى خلق (٨).

(١) سورة الزمر: ٦ .
(٢) ابن تيمية في التبيان ١ / ٢٢٤ .
(٣) سورة الأعراف: ٢٦ .
(٤) ابن تيمية في التبيان ص ٢٥٥ .
(٥) سورة الحديد: ٢٥ .
(٦) ابن تيمية في التبيان ١ / ٢٢٤ .
(٧) ابن جرير الطبري في تفسيره ٢٣ / ١٩٤ .
(٨) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٤٦ .

وفي قوله تعالى: ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا ﴾ يقول الطبري: " (يا بني آدم قد أنزلنا عليكم لباساً) يعني بإنزاله عليهم ذلك: خلقه لهم ورزقه إياهم،واللباس ما يلبسون من الثياب "[١] ففسر أنزل هنا بمعنى خلق.

ويقول ابن كثير في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلۡنَا ٱلۡحَدِيدَ فِيهِ بَأۡسٞ شَدِيدٞ ﴾ يقول: " أي وجعلنا الحديد رادعاً لمن أبى الحق وعانده بعد قيام الحجة عليه " [٢]. ففسر " أنزل " هنا بمعنى جعل.

يقول الشيخ السماحي: " فمن قال إن النزول يستدعي العلو في كل تعبير؟ إنك تسمى بيتك الذي تسكنه منزلاً، وقال الشاعر الجاهلي:

قفا نبك ذكرى حبيب ومنزل . . بسقط اللوى بين الدخول فحومل فهل كان لا يأتي بيته إلا من أعلى، ونقول نزل بي فلان ضيفاً، هل لابد أن يكون جاءك من أعلى ؟ وقوله تعالى:(وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس) فهل لا يأتي لهم بالحديد إلا من السماء ؟ أو أنه يستخرج من مناجم الأرض " [٣].

وقال البدر العيني: " النزول لغة يستعمل لمعان خمسة مختلفة: بمعنى الانتقال (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) والإعلام (نزل به الروح الأمين) أي أعلم به الروح الأمين محمداً صلى الله عليه وسلم.

وبمعنى القول (سأنزل مثل ما أنزل الله) أي سأقول مثل ما قال.

وبمعنى الإقبال على الشيء وذلك مستعمل في كلامهم جار في عرفهم يقولون نزل فلان من مكارم الأخلاق إلى دينها، ونزل قدر فلان عند فلان إذا انخفض.

وبمعنى نزول الحكم، من ذلك قولهم كنا في خير وعدل حتى نزل بنا بنو فلان أي حكم، وذلك كله متعارف عند أهل اللغة " [٤].

---

(١) ابن جرير الطبري في تفسيره ٨ / ١٤٦ .

(٢) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٣١٤ .

(٣) الدكتور محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٧٤ .

(٤) البدر العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٧ / ٢٠٠ .

وهكذا نرى أن ابن تيمية بتفسيره للنزول بما فسره به قد انفرد بهذا الرأي فخالف اللغويين والمفسرين وخصوصاً شيخ المفسرين الإمام ابن جرير الطبري.

ومع أن ابن كثير تلميذاً لابن تيمية يأخذ عنه في كثير من الأحيان إلا أنه هنا لم يتابعه وتابع الطبري ففسر النزول بمعنى جعل أو خلق.

وإذن فليس من المحتم أن يكون لفظ النزول الوارد في القرآن الكريم لابد وأن يكون من علو وأن يكون فيه معنى النزول المعروف كما يقول ابن تيمية ولكنه لا يعبأ بذلك وينتهي إلى نتيجة حددها بقوله:

"فقد تبين أن ليس في القرآن ولا في السنة لفظ النزول إلا فيه معنى النزول المعروف وهو اللائق بالقرآن فإنه نزل بلغة العرب ولا تعرف العرب منزولاً إلا بهذا المعنى ولو أريد غير هذا المعنى لكانا خطاباً بغير لغتها ثم هو استعمال اللفظ المعروف له معنى في معنى آخر بلا بيان وهذا لا يجوز " [١].

ومن الواضح " أن النزول المعروف لا يختص إلا بالأجسام حيث إن النزول الذي هو انتقال من مكان إلى مكان يفتقر – على حد تعبير ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) – إلى ثلاثة أجسام جسم عال هو مكان لساكنه وجسم سافل وجسم متنقل من علو إلى سفل وهذا لا يجوز على الله سبحانه وتعالى" [٢].

ومن هنا قال الدكتور هراس: " ولكن هل معنى ذلك أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيقي الذي يقتضي هبوط الباري جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا ؟ وهل يجوز عليه الحركة والانتقال ؟ لم أجد نصاً لابن تيمية يفيد هذا" [٣].

وأقول: إذا كان الدكتور هراس لم يجد نصاً لابن تيمية يجوز على الله الحركة والانتقال فبين أيدينا أكثر من كتاب لابن تيمية ذكر فيه هذا النص

---

(١) ابن تيمية في رسالة بعنوان التبيان في نزول القرآن ١ / ٢٢٧ .

(٢) ابن الجوزي في كتابه دفع الشبه ص٤٤ بتحقيق الكوثري وأيضاً ص ١٩٦ طبعة عمان .

(٣) الدكتور محمد خليل هراس في كتابه ابن تيمية السلفي ص ١٥٦ .

يقول ابن تيمية: " الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء ويهبط ويرتفع إذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس إذا شاء لأن ذلك أمارة ما بين الحي والميت لأن كل متحرك لا محالة حي وكل ميت غير متحرك لا محالة " (١).

وهذا النص وإن كان ابن تيمية قد نقله عن الدارمي إلا أنه في نقله لهذا الكلام وإثباته له في كتبه ساكتاً عليه مقراً له ما يدل على أنه مرتض له وأنه يقول بالنزول الحقيقي الذي يقتضي الهبوط والارتفاع والحركة والانتقال (٢).

ومما يؤيد ذلك أمران:

الأول: تمسك ابن تيمية بوجوب إجراء اللفظ على ظاهره، وأن إجراء اللفظ على ظاهره معناه حمل اللفظ على ما تدل عليه اللغة وغير ذلك يراه تناقضاً. ويظهر ذلك واضحاً في موقفه من أبي يعلى الحنبلي (٤٥٨هـ) (٣)، فقد رأى أبو يعلى أنه يجب الأخذ بظاهر أحاديث النزول من غير تأويل ويقول: " والوجه في ذلك أنه ليس في الأخذ بظاهره ما يحيل صفاته ولا يخرجها عما تستحق لأنا لا نحمله على نزول انتقال كما قال (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) ولا على أنه يخلو منه مكان ويشغل مكاناً لأن هذا من صفات الأجسام بل نطلق القول فيه كما أطلقنا في قوله (إنا أنزلناه قرآناً) وليس يمتنع إطلاق ذلك وإن لم يكن معقولاً في الشاهد " (٤).

وهنا يخالفه ابن تيمية لأن النزول عنده لا يخرج عن " معنى النزول المعروف وأنه لا يكون إلا من علو " (٥).

---

(١) ابن تيمية في شرح العقيدة الأصفهانية ص٣٨ تحقيق الشيخ حسنين مخلوف، وانظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ٢ / ٧١، ٧٢ وأيضاً موافقة صريح المعقول على هامش منهاج السنة النبوية ٢ / ٤، ٥ .

(٢) الشيخ الخضر الشنقيطي في كتابه استحالة المعية بالذات ص ٣٠٨ .

(٣) أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء من كبار الحنابلة وعالم عصره في الأصول والفروع، ولد سنة ٣٨٠ هـ وتوفي ٤٥٨ هـ . انظر: شذرات الذهب ٤/ ٣٠٦، ٣٠٧ .

(٤) القاضي أبو يعلى الفراء في كتابه إبطال التأويلات لأخبار الصفات ص١٤٣ وهي نسخة مصورة عن مخطوطة بمكتبة الشيخ حامد بالقاهرة .

(٥) ابن تيمية في التبيان ص ٢١٨، ٢٢٧ .

ومن هنا فقد رأى ابن تيمية أن القاضي أبا يعلى قد تناقض عندما قال إنها تحمل على ظاهرها ولم يحمل النزول على الانتقال، لأن حمل النزول على ظاهره أن يكون تحركاً من أعلى إلى أسفل أي نزول انتقال، وهو- أي القاضي أبو يعلى- يقول لا نحمله على نزول انتقال.

فأثبت ابن تيمية بقوله " ومنهم من يقول بل تجري على ظاهرها وتحمل على ظاهرها ومع هذا فلا يعلم تأويله إلا الله فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها وقالوا – مع هذا – أنها تحمل على ظاهرها وهذا ما أنكره ابن عقيل [(١)] على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب ذم التأويل "[(٢)].

وهذا هو نفس نقد ابن الجوزي لأصحابه الحنابلة عندما عدد من أغلاطهم " أنهم قالوا: هذه الأحاديث من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى ثم قالوا نحملها على ظاهرها، فوا عجباً ما لا يعلمه إلا الله تعالى – أي ظاهر له ؟ وهل ظاهر الاستواء إلا القعود وظاهر النزول إلا الانتقال؟ " [(٣)].

الثاني: ما نقله ابن تيمية بقوله " روى حديث مرفوع عن أنس أن النبي ﷺ قال " إذا أراد الله أن ينزل عن عرشه نزل بذاته " [(٤)]، وهذا الحديث ذكره – من قبل ابن تيمية – القاضي أبو يعلى أيضاً ليثبت به أن الله سبحانه وتعالى ينزل بذاته لأنه – على حد تعبيره – " قال ينزل إلى سماء الدنيا " فأثبت نزول ذاته " [(٥)].

ثم يؤيد رأيه بهذا الحديث فيقول: " عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن الله جل اسمه إذا أراد أن ينزل نزل بذاته " [(٦)].

---

(١) أبو الوفا علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي من الحنابلة الذين خالفوا المذهب ولجأوا إلى التأويل مثل ابن الجوزي ولد سنة ٤٣١هـ وتوفي سنة ٥١٣هـ . انظر: شذرات الذهب ٤ / ٣٥ – ٤٠ .

(٢) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٦ والكتاب الذي أشار إليه ابن تيمية هو إبطال التأويلات لأخبار الصفات .

(٣) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ١١ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٩٤ .

(٥) القاضي أبو يعلى الحنبلي: إبطال التأويلات ص ١٤٦ .

(٦) المصدر السابق ص ١٤٦ .

ويأتي ابن تيمية فيبين ما في هذا الحديث من ضعف أو وضع لا لينفي نزول الله بذاته وإنما ليبين أن اللفظ نفسه ليس بمأثور ومع ذلك فإن المعنى صحيح أي أنه يقول بما قال به القاضي أبو يعلى.

يقول ابن تيمية – تعقيباً على هذا الحديث -: " قلت ضعف أبو القاسم إسماعيل التميمي (١) وغيره من الحفاظ هذا اللفظ مرفوعاً ورواه ابن الجوزي في الموضوعات "(٢).

ومع ذلك فإن ابن تيمية يقرر " أن المعنى صحيح وإن كان اللفظ نفسه ليس بمأثور كما قيل: إن الله هو بنفسه وبذاته خلق السموات والأرض وهو بنفسه وذاته استوى على العرش ونحو ذلك من الأفعال التي فعلها هو بنفسه وهو نفسه فعلها فالمعنى صحيح "(٣).

وواضح هنا كل الوضوح أن ابن تيمية لا يجد غضاضة في إثبات نزول الذات، بل قد قال ذلك صراحة فقال: " هذا النور والبركة والرحمة التي في القلوب هي من آثار ما وصف به نفسه من نزوله بذاته سبحانه " (٤).

ولا شك أن زيادة لفظة " بذاته " توجب التجسيم الصريح فإذا زاد عليها الحركة والانتقال فإنه يتحقق التجسيم في أعرض صورة وليس يفيد ابن تيمية قوله بعد ذلك " وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم بل الله منزه عن ذلك " (٥).

وينطبق عليه ما عابه ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) على الحنابلة من قبله القائلين بمثل ما يقول، قال ابن الجوزي: " إنهم حملوا الأحاديث على مقتضى الحس فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحول ثم قالوا: لا كما نعقل، فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل فحملوا الأحاديث على الحسيات "(٦).

---

(١) إسماعيل بن محمد بن الفضل بن علي القرشي الطليحي التميمي أبو القاسم، من أعلام الحفاظ، كان إماماً في التفسير والحديث واللغة . الأعلام ١ / ٣٢٢، شذرات الذهب ٤ /١٠٥ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٩٤ .

(٣) المصدر السابق ٥ / ٣٩٤ .

(٤) المصدر السابق ٥ / ٣٧٣ .

(٥) المصدر السابق ٥ / ٤١٥ .

(٦) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ١٢ .

وقد انتقد هذا النص الشيخ محمد بهجة البيطار بقوله: " أورد – أي ابن الجوزي – في كتاب دفع شبه التشبيه قول القاضي أبي يعلى: " النزول صفة ذاتية ولا نقول نزوله انتقال " وقال ابن الجوزي " وهذا مغالط ".

قلت – أي الشيخ البيطار – ليس بمغالط فقد ظهر في عصرنا ما يؤيد قوله فإن صوت المذياع الآن يسمع في كل مكان كما يسمع في مكانه، بل الآلة التي تريك المتكلم الآن حاضراً عندك وهو لم يبرح مكانه (تلفاز) تهدينا إلى فهم النزول إلى سماء الدنيا بلا انتقال "(١).

ولنا على هذا النص ملاحظات:

أولاً: أن ابن تيمية تابع ابن الجوزي في نقد القاضي أبي يعلى ووصف رأيه بالتناقض لأنه حمل النزول على ظاهره وفي نفس الوقت قال لا نحمله على الانتقال وما ظاهر النزول إلا الانتقال، وقد نقلت منذ قليل نص القاضي أبي يعلى ونص ابن تيمية.

وإذاً: فالشيخ البيطار عندما يرد على ابن الجوزي يكون أيضاً قد رد على ابن تيمية في الوقت الذي يحاول فيه الدفاع عن رأي ابن تيمية.

ثانياً: استشهاد الشيخ البيطار بما ظهر في عصرنا فيه مغالطة لأن أدوات عصرنا لا يمكن أن يحتج بها على عصر مضى بيننا وبينه ما يقرب من ألف عام فهذا يخالف المنهج العلمي السليم لأن القاضي أبا يعلى لم يخطر بباله هذا الذي نراه الآن ولكنه كان يريد إجراءها على ظاهرها ويثبت ما يخالف هذا الظاهر وقد فهم ذلك ابن تيمية نفسه ووصفه بالتناقض.

فكيف يصح أن نقول لابن الجوزي أنك أخطأت في وصفك هؤلاء الحنابلة بأنهم " غالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل " لأنه ظهر في عصرنا – أي بعد موتك بما يقرب من ألف عام – ما يؤيد ما ذهبوا إليه. بالإضافة إلى أن المتحدث الذي نسمع صوته أو نراه لم ينتقل بذاته وإنما الذي انتقل صورته وليس حقيقته وهم لا يقولون بذلك.

هذا، ولا يبقى بعد ذلك إلا أن نعرض دفاع الشيخ البيطار عن ابن تيمية فيما نسبه إليه ابن بطوطة.

---

(١) الشيخ محمد بهجة البيطار: حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص٤٧ – ٤٨ طبعة بيروت ١٩٨٦م .

يقول ابن بطوطة: " وكان بدمشق من كبار الفقهاء الحنابلة تقي الدين ابن تيمية وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم فكان من جملة كلامه أن قال: إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر "[١].

وكانت أهم نقطة في دفاع الشيخ البيطار عن ابن تيمية أنه نسف القصة من أساسها عندما بين أن ابن بطوطة لم يسمع من ابن تيمية ولم يره بقوله " إن ابن بطوطة رحمه الله لم يسمع من ابن تيمية ولم يجتمع به إذ كان وصوله إلى دمشق يوم الخميس التاسع عشر من شهر رمضان المبارك عام ستة وعشرين وسبعمائة هجرية وكان سجن شيخ الإسلام في قلعة دمشق أوائل شهر شعبان من ذلك العام ولبث فيه إلى أن توفاه الله تعالى ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة عام ثمانية وعشرين وسبعمائة هجرية فكيف رآه ابن بطوطة يعظ على منبر الجامع وسمعه يقول: ينزل.. إلخ "[٢].

ومع أن هذه التواريخ بحاجة إلى تحقيق إلا إنني سأتفق مع الشيخ البيطار وأستبعد أن يقع ذلك من ابن تيمية وأضيف أن ابن تيمية نفسه قد نفى هذا القول وبين خطأ من يقول به عندما قال: " من وصفه – سبحانه – بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطئ قطعاً، كمن قال ينزل ويتحرك وينتقل كما ينزل الإنسان من السطح إلى أسفل الدار[٣] ".

فالذي يقرأ هذا النص لابن تيمية يثبت عنده: أن ابن تيمية لا يمكن أن يقبل وصف الله تعالى بالحركة والانتقال، ولكن ابن تيمية لم يلتزم بذلك فنجده لا يجد حرجاً في قبول وصف الله تعالى بالحركة والقيام والقعود بل يجعل الحركة أمارة ما بين الحي والميت لأن كل متحرك لا محالة حي وكل ميت غير متحرك لا محالة، وينقل ذلك في أكثر من كتاب من كتبه[٤].

---

(١) ابن بطوطة في رحلته المسماة تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار ١/٥٧، ٥٨ طبعة القاهرة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م .

(٢) الشيخ محمد بهجة البيطار: حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص٤٣ .

(٣) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٥٧٨ .

(٤) انظر شرح العقيدة الأصفهانية ص ٣٨، وأيضاً: درء تعارض العقل والنقل ٢/٧١، ٧٢ وموافقة صريح المعقول بهامش منهاج النبوة ٢ / ٤، ٥ .

بل قد نص صراحة على أن نزوله تعالى بحركة وانتقال ويرى أن ذلك مذهب أصحابه من أهل السنة، فقال: " وأما إتيانه ونزوله ومجيئه بحركة منه وانتقال فهذا فيه القولان لأهل السنة من أصحابنا وغيرهم والله أعلم "[١].

مما يجعلني أرى مع الإمام البيهقي أن " هذا خطأ فاحش عظيم " أو على حد تعبير ابن تيمية نفسه في النص السابق " من وصفه – تعالى- بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطئ قطعاً ".

وقد بين لنا البيهقي أن هناك من شيوخ أهل الحديث ممن وجدوا قبل ابن تيمية قد وقعوا في نفس الخطأ وتابع ابن تيمية بعضهم ونقل عنهم ما عابه البيهقي عليهم بقوله: " وقد زل بعض شيوخ أهل الحديث ممن يرجع إلى معرفته بالحديث والرجال فحاد عن هذه الطريقة – طريقة السلف – حين روى حديث النزول ثم أقبل على نفسه فقال: إن قال قائل: كيف ينزل ربنا إلى السماء ؟

قيل له: ينزل كيف يشاء.

فإن قال: هل يتحرك إذا نزل ؟

فقال: إن شاء يتحرك وإن شاء لم يتحرك "[٢].

يقول البيهقي: " وهذا خطأ فاحش عظيم والله تعالى لا يوصف بالحركة لأن الحركة والسكون يتعاقبان في محل واحد، وإنما يجوز أن يوصف بالحركة من يجوز أن يوصف بالسكون وكلاهما من أعراض الحدث وأوصاف المخلوقين، والله تبارك وتعالى متعال عليهما ليس كمثله شيء.

فلو جرى هذا الشيخ على طريقة السلف الصالح ولم يدخل نفسه فيما لا يعنيه لم يكن يخرج به القول إلى مثل هذا الخطأ الفاحش.

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١١ .

(٢) الإمام البيهقي في كتابه الأسماء والصفات ص ٤٥٤ .

قال: وإنما ذكرت هذا لكي يتوق الكلام فيما كان من هذا النوع فإنه لا يثمر خيراً ولا يفيد رشداً ونسأل الله العصمة من الضلال والقول بما لا يجوز من الفاسد المحال "[١].

رابعاً: ما ذهب إليه ابن تيمية من أن الصفات كلها في ميزان واحد وأن القول في بعض الصفات كالقول في سائرها وأنه لا فرق بين إثبات السمع والبصر والعلم والإرادة والقدرة والنزول والاستواء والرضا والغضب والضحك.. إلخ ما نقلناه عنه فيه مغالطة إذ لابد من الفرق بين ما وضع لصفة المخلوق ولا يصح إطلاقه على الخالق إلا بانتقال من الوضع الأول إلى الوضع التأويلي بالقرينة.

فمثلاً الضحك معناه حالة تعتري الإنسان كالعجب من الشيء تستدعي انفراج شفتيه مع صوت خاص بتأثر نفسي خاص فهل لله شفتان تنفرجان وهل هو يعجب من شيء كان يجهل سببه حتى إذا ما وقع يستدعي التأثر به حتى تنفرج شفتاه بذلك الصوت الخاص، إذا تعذر ذلك في وصف الوجود الذاتي العليم بكل شيء قبل وقوعه فلابد من إرادة معنى آخر يصح أن يتصف به الموجود القديم العليم الخبير، لكن السمع والبصر حقيقتهما إدراك الصوت أو إدراك المبصر، والإدراك علم خاص متعلق بالصوت أو بالموجود المبصر، أما كونه بواسطة اهتزاز الهواء وطرق الهواء صماخ الأذن بشكل معين أو كونه بدخول الأشعة من نافذة العين من حدقتها إلى شبكتها ورسم المبصر عليها وترجمة الأعصاب إلى المخ بإدراك خاص فهذه وسائط لا تكون إلا لمخلوق الأصل فيه عدم الإدراك.

أما الخالق فلا يحتاج لهذه الوسائط والوظائف، ومن هنا كان الفرق بين الضحك مثلاً والسمع والبصر، فإذا قلت سمع الله أو أبصر كان إطلاقاً حقيقياً لعلم الله وقدر وخلق الله أما ضحك الله فإنه لابد فيه من إطلاق الضحك وإرادة رضاه مثلاً أو قبوله، فليس كل الصفات في ميزان واحد كما يدعي ابن تيمية ويصف الله بما لا يجوز عليه ويستتر بأنه صفة لا كصفة المخلوق، ويكون إطلاقاً حقيقياً[٢].

---

(١) البيهقي المصدر السابق ص ٤٥٥ .

(٢) فضيلة الأستاذ الدكتور محمد السماحي من أئمة علماء الحديث الشريف في عصرنا الحاضر رحمه الله في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٦٨ بتصرف .

خامساً: إن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم وجاءت بها السنة على لسان رسوله والمبلغ عنه هي لغة العرب واللفظ الوارد في هذا وذاك إنما وضع على معنى فلننظر لهذا المعنى أولاً فإن جاز أن يتصف به الموصوف به فحباً وكرامة، وإن لم يجز أن يتصف به الموصوف به وجب أن يحمل على معنى يجوز أن يتصف به.

فإذا قلنا مثلاً طيران الغراب فنجد أن الغراب له طيران يمتاز عن طيران العصفور مثلاً وعن طيران الهدهد لكنها كلها من جنس واحد تشترك فيما يسمى طيراناً.

لكن إذا قلنا طيران زيد وعمرو اختلف الوضع فزيد وعمرو لا يطيران في الهواء فلابد أن نخرجه عن وضع الطيراني إلى ما يشبه الطيران من سرعة أو من آلة تحمله أو نحو ذلك فيحتاج إلى إخراج اللفظ عن وضعه الحقيقي إلى وضع تأويلي يليق باللفظ.

فكذلك هنا ليس الوصف بالعلم كالوصف بالاستواء والنزول، إذ العلم وضع للصفة التي يتجلى بها الشيء لمن قامت هي به، وهذه الصفة كما هي متحققة في الإنسان متحققة في الخالق، لكنها في الإنسان إنما تأتي له بوسائل الإدراك من الحواس الخمس وما يتبعها من النظر الفكري والعقلي حتى تميز الجماد من النبات من الحيوان وتميز أنواع هذه الأجناس وشخصية أفرادها وما يجوز أن تتصف به وما لا يجوز وتحكم عليها بأحكامها المدركة بالعقل من وراء ذلك كله.

لكن الخالق تجلت له جميع الأشياء بصفته الذاتية القائمة به (ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) فعلم الإنسان محدود وعلم الخالق لا حد له، علم الإنسان بالاكتشاف والاستنتاج وعلم الله أصلي لا بالوسائل الإدراكية، لكن يشتركان في قدر هو تجلي الشيء بالصفة لمن قامت هذه الصفة به.

فإذا قلت: علم زيد علمنا أن علم زيد هو اللائق بذاته كإنسان، وإذا قلت علم الله علمنا أن علمه تعالى هو اللائق بذاته إذ هو العليم الخبير، إذا قيس علم ذلك كعلم هذا، لكن الإطلاق حقيقي لغة في كل منهما [١].

---

(١) الدكتور محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٦٥ بتصرف .

أما إذا قلنا " استوى " فلابد أن نقول ما هو الاستواء في لغة العرب فإذا قالت لنا اللغة أن الاستواء هو الاستقرار مثلاً إذا تعدى بالحرف " على " فإننا نقول استوى زيد وعمرو وبكر وخالد على الأريكة فمعناه استقر كل منهم بحيث لو زالت الأريكة من تحتهم لسقطوا.

فإذا قلنا " استوى الله على العرش " فلو حملناه على وضعه لتعذر علينا وصف الله بالاستواء إذ لا كيفية في الاستواء يصادقه على ذي الجلال، فلابد لنا من حمل الاستواء على معنى يليق به أولاً.

إذاً لابد من صرفه عن معنى الاستقرار الذي لا يليق به، فإذا قامت قرينة على المعنى اللائق قطعية كالقرينة في قوله في الحديث " جعت فلم تطعمني ومرضت فلم تعدني " وجب الحمل عليها، وإن لم تكن قرينة قطعية قلنا الله أعلم بمراده، وفوضنا الأمر في تعيين المعنى للعليم الخبير.

أما قولهم " استوى بلا كيف " فباطل إذ لا يمكن أن يكون هناك فعل بلا كيف ولا قول بلا كيف ولا وصف بلا كيف بل لابد منه.

فإذا كان الكيف غير معقول فهو محال، فلابد أن تصرف الأمر الذي لا كيف له معقول إلى ما له كيف معقول.

هذه هي الخطوة الأولى ثم نبحث في الكيفيات المعقولة أيها المراد ؟ فيكون المعنى بلا تعيين كيف، وفرق بين (بلا كيف) و(بلا تعيين كيف).

المفوض يقول: المعنى الذي لا يعقل كيفه غير مراد والله هو الذي يعلم المراد مما له كيف لا نقدر أن نعينه.

والمؤول هو الذي يستطيع أن يعين المعنى الذي له كيف ويقول بكيفه.

فقولكم استواء لا كاستوائنا إن أردتم به معنى أطلق عليه استواء لا كالاستواء الوضعي صح هذا، وإن قلتم بلا كيف أي لا نعين له كيف صح أيضاً، أما إذا قلتم باستواء لغوي يفعله الله بلا كيف فهذا هو التعطيل إذ لا يمكن أن يكون.

وبهذا يعلم القول في النزول ونتساءل هل النزول صفة لائقة به تعالى أو هو كالاستواء لابد فيه من صرف اللفظ عن معناه الحقيقي ؟ (١).

إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال " ينزل ربنا " وهذا تعبير عربي هل أراد حقيقته أو أراد مجازه ؟

لم يصرح بأنه ينتقل من فوق العرش إلى سماء الدنيا، ولم يصرح بأنه لم ينتقل فالسؤال وارد، ونفي العلم بالكيفية إنما يفيد لو لم تكن الكيفية محالة على الله تعالى، أما إن كانت محالة على الله تعالى فهو قول بجواز المحال وهو باطل قطعاً، ولذلك لم يستطع مالك أن يقول استواء بلا كيف كما فسره بعضهم وإنما قال " الكيف غير معقول " أي والكيف لهذا المعنى المعلوم غير معقول أن تتصف به الذات المقدسة فلابد أن يراد بالاستواء غير هذا المعلوم لكن السؤال عنه بدعة إذ لم يكن السلف يسألون عنه، والإيمان باستواء يليق بذات الله واجب أي بإرادة معنى يليق أن يتصف به الله تعالى ولكن لم تقم على تعيينه قرينة فالسلامة منه التفويض للعليم الخبير.

والنافي هنا أراد أن يبين أنه يلزم من ثبوت المعنى المتبادر من لفظ الرسول محال في حق الذات المقدسة وهو الانتقال من حيز إلى حيز، فهل يترك الحيز الأول أو لا يتركه ؟

فالجواب الصحيح إنما أراد بالنزول معنى لا يستلزم هذا المحال كنزول أمره ورحمته لا أن النزول الحقيقي أثبته الرسول لكن الكيفية مجهولة " (٢).

سادساً: وهذا ما اتجه إليه الرازي في حديث النزول فأول النزول على نزول رحمة الله إلى الأرض في ذلك الوقت، ومن بين الأسباب التي استند إليها في هذا التأويل " رواية الخبر بضم الياء " (٣) من يُنزل.

ولكن ابن تيمية ينكر رواية ينزل – بضم الياء – ويقول: " روى بعضهم ينزل بالضم وكما قرأ بعضهم (وكلم الله موسى تكليماً) ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى " (٤).

---

(١) الدكتور محمد السماحي: العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٦٥ – ٢٦٦ .

(٢) الدكتور محمد السماحي في العقائد ص ٢٧٠ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ١٤٦ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧٢ .

وقد سبقه إلى ذلك القاضي أبو يعلى (ت٤٥٨هـ) فقال: " فإن قيل فقد روى بضم الياء يُنزل الله، قيل هذا غلط لأنه لا يحفظ هذا عن أحد من أصحاب الحديث أنه روى ذلك بالضم فلا يجوز دعوى ذلك ".

ثم يقول كما قال من بعده ابن تيمية: إن هذا " من تحريف المبطلين لأخبار الصفات "(١).

وأرى أن في هذا القول من المغالاة ما فيه ذلك أن ابن فورك (٢) قال: " ضبط لنا بعض أهل النقل هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم بضم الياء من ينزل يعني من الإنزال وذكر أنه ضبط عمن سمع فيه من الثقات الضابطين، وكذا قال القرطبي قد قيده بعض الناس بذلك فيكون تعدي إلى مفعول محذوف أي ينزل الله ملكاً. قال: والدليل على صحة هذا ما رواه النسائي من حديث الأغر عن أبي هريرة وأبي سعيد قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " إن الله عز وجل يمهل حتى يمضي شطر الليل الأول ثم يأمر منادياً يقول هل من داع فيستجاب له.. الحديث " (٣).

وهنا نجد ابن تيمية ينكر ذلك ويقول: " إن هذا إن كان ثابتاً عن النبي صلى الله عليه وسلم فإن الرب يقول ذلك ويأمر منادياً بذلك لا أن المنادي يقول من يدعوني فأستجيب له ؟ " (٤).

ثم يقول: " ومن روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن المنادي يقول ذلك فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذي نقلته الأمة خلفاً عن سلف فاسد في المعقول فعلم أنه من كذب بعض المبتدعين " (٥).

وأقول: إن ابن تيمية قد كذب الرواية من غير حجة إلا أنها خلاف اللفظ المستفيض المتواتر، وأدعي أن اللفظ مستفيض متواتر وليس كذلك فإنه إن كان ثمت تواتر معنوي مأخوذ من مجموع الروايات لا من رواية اللفظ، بل إن ما ادعى أنه كذب قد ورد في عدة روايات:

---

(١) القاضي أبو يعلى في إبطال التأويلات ص ١٤٧ .

(٢) محمد بن الحسن بن فورك الأنصاري الأصبهاني كان فقيهاً أصولياً واعظاً، وكان في الكلام على مذهب الأشاعرة، توفي سنة ٤٠٦هـ . انظر: طبقات الشافعية للسبكي ٣ / ٥٢ وهو أسبق من أبي يعلى وابن تيمية .

(٣) البدر العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٧ / ١٩٩ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧٢ .

(٥) المصدر السابق نفس الصفحة .

في الأولى: " فيقول القائل " وفي الثانية " فيأمر ملكاً ينادي " وفي الثالثة " ينادي مناد كل ليلة".

وكما أن ابن تيمية كذب هذه الرواية من غير حجة فإنه ادعى أنه فاسد في المعقول ولم يقل لماذا ؟ وادعى أنه من كذب بعض المبتدعين وأنى له ذلك ؟ وهل الخلاف في اللفظ يرد الرواية إلا إذا كان مناقضاً لها ولا يقبل الجمع ولا الحمل على المعنى الصحيح ؟ أما إذا كان غير مناقض ويقبل الجمع والحمل على معنى صحيح فلم يُرد ؟ "[١].

ونظير ذلك قوله تعالى:في أحسن الحديث (فإذا قرأناه فاتبع قرآنه) والقارئ على الرسول هو جبريل عليهما السلام لا ذات الله عز وجل.

وقوله في الحديث القدسي: " مرضت فلم تعدني واستطعمتك فلم تطعمني " ونحو ذلك مما صح به النقل ووجب اعتباره من مجاز الإسناد.

فماذا يقول ابن تيمية في الآية والحديث المذكورين ونظائرهما ؟ وأي فرق بينهما وبين حديث النزول في وجوب انتفاء ظاهر الإسناد ما دام العقل الصريح والنقل الصحيح يؤيدان اعتبار إسناد النزول إلى الله تعالى مجازياً، ويؤكدان امتناع اتصاف ذات الواجب جل شأنه بالانتقال والزوال والتحيز في مكان ؟ ثم إن النزول المذكور لا ريب في أنه إنما يكون في ساعات من الليل دون سائر الأوقات كما هو نص الحديث، والشيء لا يكون معلقاً بوقت محدود بدائرة من الزمان إلا وهو محدث في ذلك الوقت منته بانتهاء ذلك الزمان.

يقول ابن الجوزي: " لو كان النزول صفة لذاته لكانت صفاته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته "[٢].

وحيث إن الواجب سبحانه ليس متعلقاً بزمان البتة، ولا تنفك صفاته الواجبة والقائمة بذاته عن ذاته بحال من الأحوال فما كان من الصفات زمانياً كالنزول الخاص بآخر الليل مثلاً لا يكون وصفاً قائماً بذات واجب الوجود، بل هو فعل تعلقت به إرادته تعالى وقدرته وهما لا تتعلقان إلا

---

(١) الدكتور محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٧٨ .

(٢) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ١٩٧ طبعة عمان .

بالممكنات، وهل يعقل أن يكون الممكن وصفاً لفاطر الأرض والسموات المتعالي بذاته عن تجدد الصفات ومماثلة المحدثات ؟ (١).

قال ابن حزم " وهذا – أي ينزل ربنا كل ليلة – إنما هو فعل يفعله الله تعالى في سماء الدنيا من الفتح لقبول الدعاء وأن تلك الساعة من مظان القبول والإجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة نقول نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لي، ومن البرهان على أنه صفة فعل لا صفة ذات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت محدود فصح أنه فعل محدث في ذلك الوقت مفعول حينئذ وقد علمنا أن ما لم يزل فليس متعلقاً بزمان البتة وقد بين رسول الله صلى الله عليه وسلم في بعض ألفاظ الحديث المذكور ما ذلك الفعل وهو أنه ذكر عليه السلام أن الله يأمر ملكاً ينادي في ذلك الوقت بذلك " (٢).

ثم قال: " وأيضاً فإن ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغارب يعلم ذلك ضرورة من بحث عنه فصح ضرورة أنه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لأهل كل أفق " (٣).

سابعاً: لقد تأثر ابن تيمية بالدارمي (ت٢٨٠هـ) وظهر أثره عليه واضحاً في رفضه تأويل النزول بالرحمة أو الأمر أو الملائكة.. حيث يقول الدارمي(٤): " إن أمره وملائكته ورحمته وسلطانه دائماً ينزل آناء الليل والنهار لا يفتر ساعة ولا ينقطع فما بال ثلث الليل خص بنزول رحمته وأمره من بين أوقات الليل والنهار " (٥).

وقد أخذ ابن تيمية هذا المعنى وتوسع فيه بما لا يخرج عما قاله الدارمي فقال: " إن الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار إلى الأرض كما في الصحيحين (يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل والنهار وملائكة بالنهار..) وكذلك: (إن لله ملائكة سباحين يتتبعون مجالس الذكر..) وفي رواية لمسلم (إن لله ملائكة سيارة يتبعون مجالس الذكر فإذا وجدوا مجلساً فيه ذكر قعدوا معهم

(١) د / محمد عيسى عبيد في رسالته دلائل التنزيه ص ٤٩٠ – ٤٩١ .

(٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢ / ١٣٢ طبعة السلام بالقاهرة .

(٣) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٤) الدارمي هو أبو سعيد عثمان بن سعيد الدارمي السجزي الحافظ صاحب المسند والتصانيف من أئمة الحنابلة، توفي عام ٢٨٠ هـ . انظر: شذرات الذهب ٢ / ١٧٦ .

(٥) الدارمي في رده على المريسي ص ٤٥٥ .

وصف بعضهم بعضاً حتى يملأوا ما بينهم وبين سماء الدنيا فإذا تفرقوا عرجوا أو صعدوا إلى السماء قال: فيسألهم الله عز وجل وهو أعلم بهم من أين جئتم فيقولون جئنا من عند عبادك في الأرض يسبحونك ويكبرونك ويهللونك ويحمدونك ويسألونك " الحديث [١].

وهنا يمكن أن نقول لابن تيمية ما وجه إبطاله فيما ذكرت ؟ هل في ذلك منع للملائكة أن تنزل في غير ما ذكرت، أو أن فيه أن الله سخر الملائكة فيما ذكرت فلا مانع أن يسخرهم في النزول إلى سماء الدنيا في كل ليلة في الثلث الآخر من الليل كذلك [٢].

وأيضًا إذا كان الدارمي يرى أن أمره وسلطانه لا يتكلم ويقول " من يسألني فأعطيه.. إلخ " فإن ابن تيمية يتابعه في ذلك أيضاً.

يقول الدارمي: " لفظ الحديث (إذا مضى ثلث الليل أو شطر الليل نزل الله إلى سماء الدنيا فيقول هل من داع فأجيب له ؟ هل من مستغفر فأغفر له، هل من سائل فأعطيه سؤله ؟ حتى ينفجر الفجر)، فما كان أمره وسلطانه يتكلم بمثل هذا ويدعو الناس إلى استغفاره وسؤاله دون الله ولا الملائكة يدعون الناس إلى إجابة الدعوة وإلى المغفرة منها لهم وإلى إعطاء السؤال لأن الله ولي ذلك دون من سواه " [٣].

ونفس هذا المعنى أخذه ابن تيمية وتابع الدارمي فقال: " في الحديث " من يسألني فأعطيه ؟ من يدعوني فأستجيب له ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ " وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله بل الذي يقول الملك ما ثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: " إذا أحب الله العبد نادى جبريل إني أحب فلاناً فأحبه فيحبه جبريل ثم ينادي في السماء إن الله يحب فلاناً فأحبوه فيحبه أهل السماء ثم يوضع له القبول في الأرض "، وذكر في البغض مثل ذلك.

فالملك إذا نادى عن الله لا يتكلم بصيغة المخاطب بل يقول إن الله أمر بكذا أو قال كذا، وهكذا إذا أمر السلطان بكذا ونهى عن كذا لا يقول أمرت بكذا ونهيت عن كذا بل لو قال ذلك بودر إلى عقوبته " [٤].

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧٠، ٣٧١ .

(٢) الدكتور السماحي في العقائد ص ٢٧٦ .

(٣) الدارمي في رده على المريسي ص ٤٥٤، ٤٥٥ ضمن عقائد السلف .

(٤) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٧١ .

وهكذا نرى أثر الدارمي على ابن تيمية في هذه النقطة أيضاً، ولا يختلف هذا عن ذاك إلا بالإيجاز والإطناب حيث يستمر ابن تيمية إلى أن يقول: " لا يمكن أن يقول ملك من الملائكة: من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفرني فأغفر له ؟ ولا يقول لا يسأل عن عبادي غيري كما رواه النسائي وابن ماجه وغيرهما وسندهما صحيح أنه يقول: " لا أسأل عن عبادي غيري "[(١)].

وهنا يمكن أن نقول لابن تيمية: إذا قالها الملك على لسان الحضرة الإلهية بأن يقول قال الله تعالى " من يسألني فأعطيه.. " إلى آخره هل يمنع منه مانع ؟ إن لأهل العربية في نقل الكلام عن الغير أسلوبين أن يقول: يقول لك فلان فيذكر له لفظه بضمير الغائب أو يحكي معنى قوله فيذكره بصيغة الخطاب ولم يمنع من ذلك أحد.

يقول الشيخ محمد السماحي: " أما رواية " لا أسأل عن عبادي غيري " فلم ترد إلا في رواية رفاعة الجهني، وجميع الروايات لم تذكر هذه الزيادة، على أن الروايات الكثيرة أنه يسأل ملائكته عن عباده، وتقدم ذلك في حديث السياحين في الأرض من الملائكة والذين يتعاقبون من حفظة الأعمال.

على أن السؤال عن عباده هل هو لعدم علم أم هو إظهار لكرامة عباده ؟

الله عليم بعباده ونياتهم في أعمالهم في جميع أوقاتهم فليس بحاجة أن يسأل عنهم سواء نزل إلى السماء الدنيا أو بقي على العرش فإن كان يسأل فإنه لحكمة سأل وإن لم يسأل فلحكمة لم يسأل.

والسؤال فخر بهم واعتزاز لملائكته بأعمالهم، فلم لا يسأل هنا عنهم غيره ؟ هذا هو السؤال، ولكن لم يسأل بعد أمر ملائكته بتقبل أعمالهم وعدم رد شيء منها "[(٢)].

ثامناً: ما نسبه ابن تيمية للسلف من أنهم اختلفوا عند نزوله سبحانه هل يخلو منه العرش أم لا ؟

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٧٢ .

(٢) الدكتور محمد السماحي في كتابه العقائد ص ٢٧٧ .

أرى: أن هذه النسبة غير صحيحة لأن وضع المسألة بهذا الشكل يتناقض تماماً مع اتجاه السلف الذي يتلخص في " أمروها كما جاءت ".

وأرى أيضاً: أن ابن تيمية قد وضع نفسه في مشكلة عندما رفض كل تأويل وأثبت نزوله بذاته وأنه فوق عرشه بذاته فكان لابد له من وضع حل لهذه المشكلة فوضعها على صورة سؤال نص عليه بقوله: " إذا نزل هل يخلو منه العرش أو لا يخلو ؟ " (١).

فكان بذلك يسير وراء افتراضات عقلية بحتة فيها تشبيه الخالق بالمخلوق أو بعبارة أخرى فيها قياس الغائب على الشاهد الذي يرفضه ابن تيمية فلم يكن موفقاً فيما ذهب إليه من أن السلف قد تكلموا في هذه المسألة: " فمنهم من قال لا يخلو منه العرش ومنهم من أنكر ذلك، والذين قالوا لا يخلو منه العرش نقلوا ذلك عن الإمام أحمد بن حنبل في رسالته إلى مسدد " ينزل الله إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش " " (٢).

وقد نقل ذلك ابن تيمية عن القاضي أبي يعلى حيث يقول أبو يعلى " قال أحمد في رسالته إلى مسدد أن الله عز وجل ينزل كل ليلة إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش فقد صرح أحمد بالقول بأن العرش لا يخلو منه " (٣).

ومع أن هناك من أنكر ذلك كما قال ابن تيمية نفسه " ومنهم من أنكر ذلك وطعن في هذه الرسالة وقال راويها عن أحمد بن حنبل مجهول لا يعرف " (٤).

إلا أن ابن تيمية لا يقيم لذلك وزناً لأنه لا يتفق مع ما سيختاره ولذلك يقول " رسالة أحمد بن حنبل إلى مسدد مشهورة عند أهل الحديث والسنة من أصحاب أحمد وغيرهم تلقوها بالقبول وقد ذكرها أبو عبد الله بن بطة في كتاب الإبانة واعتمد عليها غير واحد كالقاضي أبي يعلى وكتبها بخطه " (٥).

---

(١) ابن تيمية في شرح حديث النزول ٥ / ٣٧٥ .
(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٧٥ .
(٣) القاضي أبو يعلى: إبطال التأويلات ص ١٤٤ .
(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٦٩ .
(٥) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٦٩ .

ومن هنا فقد رأى ابن تيمية أنه ينزل ولا يخلو منه العرش وقال: " والقول الأول معروف عند الأئمة كحماد بن زيد وإسحاق بن راهويه وغيرهما ".

ثم ينقل عنهما حكايتين يؤيد بهما ما يذهب إليه ومحل الشاهد فيهما أن حماد بن زيد سئل عن الحديث الذي جاء " ينزل ربنا إلى سماء الدنيا " يتحول من مكان إلى مكان ؟ فسكت حماد بن زيد ثم قال هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء [١].

وفي الحكاية الثانية عندما سئل إسحاق بن راهويه عن نفس الحديث قال: " يقدر أن ينزل من غير أن يخلو العرش منه " [٢].

ويعقب ابن تيمية على ذلك بقوله: " فإذا كان قادراً على ذلك لم يلزم من نزوله خلو العرش منه فلا يجوز أن يعترض على النزول بأنه يلزم منه خلو العرش " [٣].

ويقول أيضاً: " فحماد بن زيد يقول هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء فأثبت قربه إلى خلقه مع كونه فوق عرشه " [٤].

وينتهي إلى أن ذلك قول جمهور أهل الحديث فيقول: وفي الجملة فالقائلون بأنه يخلو منه العرش طائفة قليلة من أهل الحديث وجمهورهم على أنه لا يخلو منه العرش وهو المأثور عن الأئمة المعروفين بالسنة ولم ينقل عن أحد منهم بإسناد صحيح ولا ضعيف أن العرش يخلو منه "[٥].

ورغم أن ابن تيمية لم ينقل في ذلك حديثاً واحداً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن أحد من أصحابه وكل الذي نقله نص نسبه إلى تابعي (إسحاق ابن راهويه [٦] ت ٢٣٨هـ) إلا

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٧٦ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٧٧ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧٦ .

(٥) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٩٦ .

(٦) إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي التميمي المروزي (أبو يعقوب بن راهويه) من سكان مرو، ولد سنة ١٦١ وتوفي سنة ٢٣٨ هـ . وفيات الأعيان ١ / ١٧٩، الأعلام ١/ ٢٨٤ .

أنه يخرج من ذلك بتعميم لا يساعده عليه عقل ولا نقل فيقول: " مذهب السلف والأئمة أنه مع نزوله إلى سماء الدنيا لا يزال فوق العرش "(١).

وهذا الذي ادعى ابن تيمية أنه مذهب السلف لم أجد له نصاً يستند إليه في إثبات مدعاه ولو كان هناك نص لسلمنا به، ولكن ما دامت هذه المسألة لم تخرج عن افتراضات عقلية بحتة وآراء اجتهادية لبشر ليس له عصمة يؤخذ منه ويرد عليه، فلم لا نناقش هذه المسألة على هذا الأساس!!

ومن هنا فإنني أقول:

كيف يتصور أن الله ينزل من على العرش إلى سماء الدنيا من غير مفارقة له ؟ وهل يفعل الله المحال ؟ إما أن يفارق العرش وإما أن لا يفارقه ؟ أما الجمع بين مفارقته وعدم مفارقته فجمع بين النقيضين في ذات واحدة وحدة كاملة لا تتجزأ ولا تتبعض، اللّهم إلا أن يقال: إن ذات الله تعالى وتقدس تمتد إلى السماء الدنيا وبعضها باق على العرش، وعندئذ يقال: إن بين السماء الدنيا السموات الستة فكيف تخترقها ممتدة من العرش إلى السماء الدنيا ؟

فإما أن تزال حتى يملأ فراغها ذات الله تعالى، وإما أن يستحيل أن يملأ فراغ واحد بذاتين بائنتين مستقلتين من غير أن يترك أحدهما للآخر مكاناً يسع ذاته، وإما أن تمتد ذاته بفراغ يحدثه مخترقاً هذه الأجرام فاصلاً بين أجزائها، وهنا يقال هل احتوته تلك الأجرام أم لم تحتوه ؟ وهل حايث العالم أم لم يحايثه ؟

فإذا كان النزول يجر إلى كل هذه المحالات أو كان محالاً فكيف يقع ؟

هذا هو السؤال، وإذا كان ممكناً ونجهل كيفيه كيف يكون في السماء ولا يخلو العرش منه ؟ وكيف يكون في الأرض ولا يخلو العرش منه.

فإن قلت لم ينزل بذاته وإنما بقصده وعزمه رجعت القضية المتنازع فيها وأولت مع المؤولين ولكنك نفيت ذلك وحملت على التأويل وحملت على الذين قالوا تنزل ملائكته أو أمره أو رحمته

(١) ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٧ / ٧ .

فليس ثمة شيء من الكيفيات إلا نفيتها ولم يبق إلا نزول الذات الذي يؤدي إلى كل هذه المحالات [١].

تاسعاً: ما نقله ابن تيمية عن زيد بن حماد عندما سئل عن النزول، فقال: " هو في مكانه يقرب من خلقه كيف شاء " [٢].

هنا نجد ابن تيمية يقول " فحماد بن زيد أثبت قربه إلى خلقه مع كونه فوق عرشه"[٣].

ولو سألنا وقلنا ما مراده بقوله " يقرب من خلقه كيف شاء ؟ " هل يريد بهذا حقيقة اللفظ أو مجازه ؟

يرى ابن تيمية أنه لا يصح هنا إلا المجاز حتى يصح له ما قرره من أنه سبحانه مستوياً بذاته على العرش وأنه فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة كما قال ابن تيمية، فلا يمكن الجمع بين هذا وبين قربه من خلقه إلا بالتأويل – كما يرى ابن تيمية – ولذا يلجأ إلى التأويل الذي رفضه وهاجمه ومن الغريب أنه يرى أنه لا محذور في هذا التأويل عند أحد من أهل السنة فيقول عند كلامه على قوله تعالى: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾: " يقال: إما أن يكون قربه بنفسه القرب اللازم ممكناً أو لا يكون، فإن كان ممكناً لم تحتج الآية إلى التأويل، وإن لم يكن ممكناً حملت الآية على ما دل عليه سياقها وهو قربه بعلمه، وعلى هذا القول فإما أن يكون هذا هو ظاهر الخطاب الذي دل عليه السياق أو لا يكون، فإن كان هو ظاهر الخطاب فلا كلام إذ لا تأويل حينئذ، وإن لم يكن ظاهر الخطاب فإنما حمل على ذلك لأن الله تعالى قد بين في غير موضع من كتابه أنه على العرش وأنه فوق، فكان ما ذكره في كتابه في غير موضع أنه فوق العرش مع ما قرنه بهذه الآية من العلم دليلاً على أنه أراد قرب العلم إذ مقتضى تلك الآيات ينافي ظاهر هذه الآية على هذا التقدير، والصريح يقضي على الظاهر ويبين معناه، ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى ويصرف الكلام عن ظاهره إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف

---

(١) الدكتور السماحي: العقائد ص ٢٨١، ٢٨٢ بتصرف .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٣٧٦ .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٣٧٦ .

عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين "[١].

وسيأتي مزيد بيان لهذه النقطة عند كلامنا على القرب والمعية.

وإذا كان ابن تيمية قد رأى أنه لابد من تأويل القرب حتى يستقيم له ما قرره في الاستواء والعلو فإن زيد بن حماد الذي نقل عنه ابن تيمية هذا النص - " يقرب من خلقه كيف شاء " — قد أول النزول بالإقبال وذلك فيما يرويه البيهقي حيث يقول: " قال حماد بن زيد: نزوله إقباله "[٢].

ولذلك يقول البدر العيني: " إذا أضيف المجيء والإتيان والنزول إلى جسم يجوز عليه الحركة والسكون والنقلة التي هي تفريغ مكان وشغل غيره يحمل على ذلك، وإذا أضيف إلى من لا يليق به الانتقال والحركة كان تأويل ذلك على حسب ما يليق بنعته وصفته تعالى[٣] ".

ومن هنا فقد اتجه الرازي هذا الاتجاه وقال: " الحديث المشتمل على النزول إلى السماء الدنيا يجب أن يكون الكلام عليه من ناحيتين:

الأولى: أن نثبت أن معنى النزول ليس مقصوراً على الانتقال وأنه قد يستعمل في غير هذا المعنى.

والثانية: الاتجاه إلى التأويل "[٤].

والرازي عندما اتجه هذا الاتجاه كان سلفه في ذلك أكثر من إمام من أئمة المسلمين فقد اتجه إلى ذلك من قبله ابن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧هـ) فقال: " روى حديث النزول عشرون صحابياً وقد سبق القول أنه يستحيل على الله عز وجل الحركة والنقلة والتغير فيبقى الناس بين رجلين أحدهما المتأول بمعنى أنه يقرب برحمته.. والثاني الساكت عن الكلام في ذلك مع اعتقاد التنزيه "[٥].

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ٢١ .

(٢) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٥٦ .

(٣) البدر العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٧ / ٢٠٠ .

(٤) الرازي في أساس التقديس ص ١٤٣، ١٤٥ .

(٥) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص٤٤ .

وهم السلف الذين يثبتون النزول ويقولون: " أمروها كما جاءت ".

ومن قبل ابن الجوزي اتجه نفس الاتجاه الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) فقال: " من قرع سمعه النزول وقوله صلى الله عليه وسلم " ينزل الله تعالى في كل ليلة إلى السماء الدنيا " فالواجب عليه أن يعلم أن النزول اسم مشترك قد يطلق إطلاقاً يفتقر فيه إلى ثلاثة أجسام جسم عال وهو مكان لساكنه وجسم سافل كذلك وجسم منتقل من السافل إلى العالي ومن العالي إلى السافل فإن كان من أسفل إلى علو سمي صعوداً وعروجاً ورقياً وإن كان من علو إلى أسفل سمي نزولاً وهبوطاً، وقد يطلق على معنى آخر ولا يفتقر فيه إلى تقدير انتقال وحركة في جسم كما قال تعالى: ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلْأَنْعَـٰمِ ثَمَـٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ﴾ وما رؤى البعير والبقر نازلاً من السماء بالانتقال بل هي مخلوقة في الأرحام، ولإنزالها معنى لا محالة، كما قال الشافعي رضي الله عنه دخلت مصر فلم يفهموا كلامي فنزلت ثم نزلت فلم يرد به انتقال جسد إلى أسفل فتحقق المؤمن قطعاً أن النزول في حق الله تعالى ليس بالمعنى الأول وهو انتقال شخص وجسد من علو إلى أسفل.. واعلم أنه أريد به معنى من المعاني التي يجوز أن يراد بالنزول في لغة العرب ويليق ذلك المعنى بجلال الله تعالى وعظمته وإن كنت لا تعلم حقيقته وكيفيته" (١).

ومن قبل الإمام الغزالي اتجه نفس الاتجاه ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) فبعد أن يذكر نص حديث النزول يقول: " فإن قيل لنا كيف النزول منه جل وعز قلنا لا نحتم على النزول منه بشيء ولكنا نبين كيف النزول منا وما تحتمله اللغة من هذا اللفظ والله أعلم بما أراد.

والنزول منا يكون بمعنيين:

أحدهما: الانتقال من مكان إلى مكان كنزولك من الجبل إلى الحضيض ومن السطح إلى الدار.

والمعنى الآخر: إقبالك على الشيء بالإرادة والنية وكذلك الهبوط والارتقاء والبلوغ والمصير وأشباه هذا من الكلام.

---

(١) الغزالي في كتابه إلجام العوام عن علم الكلام ص ٥ طبعة ١٩٣٢ القاهرة .

وقد يقول القائل" بلغت إلى الأحرار تشتمهم وصرت إلى الخلفاء تطعن عليهم وجئت إلى العلم تزهد فيه، ونزلت عن معالي الأخلاق إلى الدناءة " وليس يراد في شيء من هذا انتقال الجسم وإنما يراد به القصد إلى الشيء بالإرادة والعزم والنية " (١).

وهنا نجد ابن قتيبة قد لجأ إلى التأويل المجازي وهذا يجعل للرأي الذي نراه قيمة علمية عندما نقول: إن الرازي قد اقتدى بمن قبله من أئمة المسلمين فلم يكن مبتدعاً وكيف ؟ ورأيه هو نفسه رأى ابن قتيبة الذي يقول فيه ابن تيمية: " ابن قتيبة من المنتسبين إلى أحمد والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة وله في ذلك مصنفات متعددة وكان أهل المغرب يعظمونه ويقولون من استجاز الوقيعة في ابن قتيبة يتهم بالزندقة ويقولون كل بيت ليس فيه شيء من تصنيفه لا خير فيه" (٢) . ثم يقول ابن تيمية: " وهو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة فإنه خطيب السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة " (٣). وهكذا نرى أن الرازي عندما اتجه إلى التأويل كان له فيما ذهب إليه سلف يقتدى به.

أما ابن تيمية فإنه عندما رأى ما رأى لم يتابع الخلف ولم يقتد بالسلف فانفرد برأى أحسن ما يقال فيه إنه رأي خاص به ليس له ما يؤيده.

وكان الأولى بابن تيمية أن ينظر إلى المشكلة بنظر الإيمان والتسليم لا بنظر التفسير الظاهري.

ولقد كان الغزالي متشرباً لروح الإسلام الصحيح حين قرر أن حديث النزول: " سيق لنهاية الترغيب في قيام الليل وله تأثير عظيم في تحرك الدواعي للتهجد الذي هو أفضل العبادات " (٤).

ولم يأخذ من هذا الحديث حكماً عقدياً كما فعل ابن تيمية، الأمر الذي يخول للباحث أن يقول في اطمئنان: إن موقف ابن تيمية ومن على شاكلته يسقط الحواجز بينهم وبين الذين يتبعون المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ثم بعد ذلك ينكرون التأويل (٥).

---

(١) ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث ص ٢٧٣، ٢٧٤ طبعة مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ .
(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١١٩ .
(٣) المصدر السابق ص ١٢٠ .
(٤) الغزالي في كتابه إلجام العوام ص ١٥ .
(٥) الدكتور محمد نصار في رسالته للدكتوراه المدرسة السلفية ص ٦٩٣ .

صفة المجيء والإتيان

قال تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ (١).

وقال: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ ﴾ (٢).

وقال أيضًا: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ ﴾ (٣).

وحول معنى هذه الآيات وما تدل عليه كل آية اختلف موقف كل من الإمامين:

أولاً: رأي الرازي:

يرى الرازي أن الكلام في هذه الآيات " من نوعين الأول أن نبين بالدلائل القاهرة أنه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب، والثاني أن نذكر التأويلات في هذه الآيات "(٤).

ويبدأ الرازي بالحديث عن النوع الأول بقوله:

" أجمع المعتبرون من العقلاء على أنه سبحانه منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه:

الأول: ما ثبت في علم الأصول أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان، وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثاً مخلوقاً فالإله القديم يستحيل أن يكون كذلك.

الثاني: أن كل ما يصح عليه الانتقال والمجيء من مكان إلى مكان فهو محدود متناه فيكون مختصاً بمقدار معين، مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار أزيد منه أو أنقص منه وحينئذ يكون اختصاصه بذلك المقدار لأجل تخصيص مخصص وترجيح مرجح وذلك على الإله القديم محال.

---

(١)سورة البقرة: ٢١٠ .

(٢) سورة الأنعام: ١٥٨ .

(٣) سورة الفجر: ٢٢ .

(٤) الرازي في كتابه أساس التقديس ص ١٣٦ .

الثالث: وهو أنا لو جوزنا فيما يصح عليه المجيء والذهاب أن يكون إلهاً قديماً أزلياً فحينئذ لا يمكننا أن نحكم بنفي إلهية الشمس والقمر.

الرابع: أنه تعالى حكى عن الخليل عليه السلام أنه طعن في إلهية الكواكب والقمر والشمس بقوله ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ۝٧٦﴾ (١)، ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الإله تعالى فقد طعن في دليل الخليل وكذب الله في تصديق الخليل في ذلك حيث قال: ﴿ وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦ ﴾ (٢) (٣).

وبعد أن أثبت الرازي استحالة المجيء والذهاب على الله تعالى قال: " لما ثبت بالدلائل القاطعة أن المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعاً أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية هو المجيء والذهاب وأن مراده بعد ذلك شيء آخر، فإن عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ فالأولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى الآية على سبيل التفصيل إلى الله تعالى وهذا هو مذهب السلف الصالح " (٤).

وهنا نجد الرازي يصور مذهب السلف ويرى فيه العصمة من الخطأ.

أما النوع الثاني وهو **التأويلات في هذه الآيات فهو قول جمهور المتكلمين ويصوره الرازي بقوله:** " قول جمهور المتكلمين أنه لابد من التأويل على سبيل التفصيل وفيه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ أي آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات.

والذي يدل على صحة هذا التأويل: أنه تعالى قال في الآية المتقدمة ﴿ فَإِن زَلَلۡتُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡكُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٢٠٩ ﴾(٥)، فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد، ثم إنه تعالى أكد ذلك بقوله: ﴿ هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾.

---

(١) سورة الأنعام: ٧٦ .

(٢) سورة الأنعام: ٨٣ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ١٣٦، ١٣٧، وأيضاً في مفاتيح الغيب ٢٤٨/٥ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ٥ / ٢٥٠ .

(٥) سورة البقرة: ٢٠٩ .

ومن المعلوم أن بتقدير أن يصح المجيء والذهاب على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سبباً للزجر والتهديد لأنه عند الحضور كما يزجر قوماً ويعاقبهم فقد يثيب قوماً ويكرمهم فثبت أن مجرد الحضور لا يكون سبباً للزجر والتهديد والوعيد، ولما كان المقصود من الآية إنما هو التهديد وجب أن يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ومتى أضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية "(١).

ويوافق الرازي على هذا التأويل بقوله " وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية " (٢).

الثاني: أن يكون المراد (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) أي أمر الله. ومدار الكلام في هذا الباب أنه تعالى إذا ذكر فعلاً وأضافه إلى شيء فإن كان ذلك محالاً فالواجب صرفه إلى التأويل كما قاله العلماء في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ﴾ (٣) والمراد يحاربون أولياءه.

وقوله تعالى:﴿ وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ﴾ (٤)، والمراد واسأل أهل القرية، فكذا قوله تعالى:(يأتيهم الله) المراد به يأتيهم أمر الله وليس فيه إلا حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، وذلك مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلاناً وأعطاه والمراد أنه أمر بذلك لا أنه تولى ذلك العمل بنفسه.

والذي يؤكد صحة هذا التأويل، وجهان:

الأول: أن قوله تعالى:(يأتيهم الله) إخبار عن حال القيامة، ثم إن الله تعالى ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل:﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ أَمْرُ رَبِّكَ ﴾(٥) فصار هذا مفسراً لذلك المتشابه، لأن كل هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض .

---

(١) الرازي في أساس التقديس ص ١٣٨، وأيضاً في مفاتيح الغيب ٥/ ٢٥٠ .

(٢) الرازي في المصدر السابق ص١٣٨ .

(٣) سورة المائدة: ٣٣ .

(٤) سورة يوسف: ٨٢ .

(٥) سورة النحل: ٣٣ .

الثاني: أنه تعالى قال بعد هذه الآية ﴿وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ﴾ [(١)]، ولا شك أن الألف واللام للمعهود السابق وهذا يستدعي أن يكون قد جرى ذكره من قبل ذلك حتى تكون الألف واللام إشارة إليه وما ذاك إلا الذي أضمرناه من أن قوله (يأتيهم الله) أي يأتيهم أمر الله.

فإن قيل: أمر الله عندكم – صفة قديمة – فالإتيان عليها محال.

قلنا: الأمر في اللغة له معنيان أحدهما الفعل والشأن والطريق، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾ [(٢)].

وقال: ﴿وَمَآ أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ ۝٩٧﴾ [(٣)].

فيحمل الأمر هنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الأهوال وإظهار الآيات المهيبة وهذا هو التأويل الأول الذي ذكرناه.

وأما إن حملنا الأمر على الأمر الذي هو ضد النهي، وجهان:

الأول: أن يكون التقدير هو أن منادياً ينادي يوم القيامة إلا إن الله يأمركم بكذا وكذا فيكون إتيان الأمر هو وصول ذلك النداء إليهم.

وقوله (في ظلل من الغمام) أي مع ظلل، والتقدير أن سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد.

الثاني: أن يكون المراد من إتيان أمر الله تعالى في ظلل حصول أصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات دالة على حكم الله تعالى على كل واحد مما يليق به من السعادة والشقاوة، أو يكون المراد أنه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظلل من الغمام وتكون النقوش جلية ظاهرة لأجل شدة بياض ذلك الغمام وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال أهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما. وتكون فائدة الظلل من الغمام أنه تعالى جعله أمارة لما يريد إنزاله بالقوم فعنده يعلمون أن الأمر قد حضر وقرب [(٤)].

---

(١) سورة البقرة: ٢٠٩ .

(٢) سورة القمر: ٥٠ .

(٣) سورة هود: ٩٧ .

(٤) الرازي في أساس التقديس ص١٣٩ – ١٤٠ وأيضاً مفاتيح الغيب ٥/٢٥١ – ٢٥٢ .

الوجه الثالث في التأويل:

أن يكون المعنى هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما يأتي به تهويلاً عليهم إذ لو ذكر ما يأتي به كان أسهل عليهم في باب الوعيد وإذا لم يذكر كان أبلغ في التهويل لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ (١).

والمعنى أتاهم الله بخذلانه إياهم من حيث لم يحتسبوا، وكذلك قوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ﴾ (٢).

فقوله تعالى:(وأتاهم العذاب) كالتفسير لقوله تعالى:(فأتى الله بنيانهم من القواعد) ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جائر قد جاءنا فلان بجوره وظلمه ولاشك أن هذا مجاز مشهور (٣).

الوجه الرابع في التأويل:

أن تكون " في " بمعنى الباء وحروف الجر يقام بعضها مقام البعض وتقديره هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله بظلل من الغمام والملائكة، والمراد العذاب الذي يأتيهم في الغمام مع الملائكة (٤).

الوجه الخامس في التأويل:

يقول الرازي: "ذكرنا أن قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾ إنما نزلت في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله تعالى: ﴿فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَـٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٠٩﴾﴾ يكون خطاباً مع اليهود وحينئذ يكون قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾ حكاية عن اليهود والمعنى

---

(١) سورة الحشر: ٢ .

(٢) سورة النحل: ٢٦ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ١٤٠ وأيضاً مفاتيح الغيب ٢٥٢/٥ .

(٤) الرازي في أساس التقديس ص١٤٠ – ١٤١ وأيضاً مفاتيح الغيب ٢٥٢/٥ .

أنهم لا يقبلون دينك إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة، ألا ترى أنهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا كما حكى القرآن الكريم ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾.

وإذا كان هذا حكاية عن حال اليهود واعتقادهم لم يمتنع إجراء الآية على ظاهرها، وذلك لأن اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على الله المجيء والذهاب وكانوا يقولون إنه تعالى تجلى لموسى عليه السلام على الطور في ظلل من الغمام وطلبوا ذلك في زمان محمد صلى الله عليه وسلم.

وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام حكاية عن معتقد اليهود القائلين بالتشبيه فلا يحتاج حينئذ إلى التأويل، ولا إلى حمل اللفظ على المجاز، وبالجملة فالآية تدل على أن قوماً ينتظرون أن يأتيهم الله، وليس في الآية دلالة على أنهم محقون في ذلك الانتظار أو مبطلون.

وعلى هذا التقدير يسقط الإشكال.

فإن قيل: فعلى هذا التأويل كيف يتعلق به قوله تعالى(وإلى الله ترجع الأمور) قلنا: الوجه فيه أنه تعالى لما حكى عنادهم وتوقفهم في قبول الدين على هذا الشرط الفاسد فذكر بعده ما يجري مجرى التهديد قال (وإلى الله ترجع الأمور) [١].

وهذا الوجه عند الرازي أقوى من كل ما سبق وأوضح من كل ما سبق.

يقول الرازي واصفاً هذا الوجه: " وهذا الوجه عندي أظهر من كل ما سبق والله أعلم بحقيقة كلامه " [٢].

ويصفه مرة أخرى بقوله وهذا الوجه " أقوى من كل ما سبق " [٣].

أما قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾ ﴾، فيقول الرازي: الكلام فيه أيضاً على وجهين [٤]:

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٥ / ٢٥٣ وأيضاً أساس التقديس ص١٤١ – ١٤٢ .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٥ / ٢٥٣، وأيضاً أساس التقديس ص١٤١ – ١٤٢ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ١٤١ .

(٤) الرازي في المصدر السابق ص ١٤٢ .

الوجه الأول:

أن تحمل هذه الآية على باب حذف المضاف، ثم يفصل ذلك بقوله: " اعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على الله تعالى محال، لأن كل ما كان كذلك كان جسماً والجسم يستحيل أن يكون أزلياً فلابد من التأويل وهو: أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ثم ذلك المضاف ما هو ؟ فيه وجوه:

أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة.

وثانيها: وجاء قهر ربك كما يقال: جاءتنا بنو أمية أي أتى قهرهم.

وثالثها: وجاء جلائل آيات ربك لأن هذا يكون يوم القيامة وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات فجعل مجيئها مجيئاً له تفخيماً لشأن تلك الآيات.

ورابعها: وجاء ظهور ربك وذلك لأن معرفة الله تصير في ذلك اليوم ضرورية فصار ذلك كظهوره وتجلية للخلق فقيل وجاء ربك أي زالت الشبهة، وارتفعت الشكوك.

الوجه الثاني:

إنا لا نحمل هذه الآية على حذف المضاف فنقول: إن هذا تمثيل لظهور آيات الله تعالى وتبيين آثاره قهره وسلطانه مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره "[(١)].

وهكذا نرى أن الرازي قد أثبت أن المجيء والذهاب محال على الله تعالى ولذا فقد انتهى إلى أن التأويل ضروري سواء على سبيل الإجمال أو التفصيل.

ثانياً: رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن الإتيان والمجيء من الصفات الثابتة لله كالنزول سواء بسواء، بل يتخذ من تصريح القرآن بالمجيء والإتيان دليلاً على صفة النزول فيقول: " احتج السلف على من ينكر الحديث – حديث النزول – فبينوا له أن القرآن يصدق معنى هذا الحديث فوصف نفسه بالنزول كوصفه في القرآن بالمجيء والإتيان في قوله (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) وقال (هل ينظرون

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ج٣١ مجلد ١٦ ص ٤٠٧ – ٤٠٨، وأيضاً: في أساس التقديس ص ١٤٢ .

إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك) والأحاديث المتواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم في إتيان الرب يوم القيامة كثيرة وكذلك إتيانه لأهل الجنة يوم الجمعة " [١].

ويرى ابن تيمية أن المجيء مما يجب التصديق به كالنزول سواء بسواء فقال: " ومما يجب التصديق به والرضا مجيئه إلى الحشر يوم القيامة بمثابة نزوله إلى سمائه وذلك بقوله (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ".

وأما الإتيان فيقول ابن تيمية: " قوله(أن يأتيهم الله في ظلل): كان جماعة من السلف يمسكون عن مثل هذا وقد ذكر القاضي أبو يعلى عن أحمد أنه قال المراد به قدرته وأمره قال: وقد بينه في قوله (أو يأتي أمر ربك).

قلت – أي ابن تيمية –: هذا الذي ذكره القاضي وغيره أن حنبلاً نقله عن أحمد أنه قال ذلك في المناظرة لهم يوم المحنة لما احتجوا عليه بقوله (تجيء البقرة وآل عمران) قالوا والمجيء لا يكون إلا لمخلوق فعارضهم أحمد بقوله (وجاء ربك) (أو يأتي ربك) وقال المراد بقوله (تجيء البقرة وآل عمران) كما في قوله (وجاء ربك) أمره وقدرته " [٢].

ولما كان ابن تيمية يرفض التأويل فقد أنكر أن أحمد قد أوّل هذا التأويل فقال: " وقد اختلف أصحاب أحمد فيما نقله حنبل [٣]، فإنه لا ريب أنه خلاف النصوص المتواترة عن أحمد في منعه من تأويل هذا وتأويل النزول والاستواء ونحو ذلك من الأفعال، ولهم ثلاثة أقوال:

قيل: إن هذا غلط من حنبل انفرد به دون الذين ذكروا عنه المناظرة، وحنبل ينفرد بروايات يغلطه فيها طائفة كالخلال وصاحبه.

قال أبو إسحاق بن شاقلا [٤]: هذا غلط من حنبل لا شك فيه.

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١٦٦ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٠٤ – ٤٠٥ .

(٣) سبق ترجمته .

(٤) أبو الحسن بن شاقلا إبراهيم بن أحمد بن عمران بن حمدان بن شاقلا أبو إسحاق البزار المتوفى ٣٩٦هـ . انظر: طبقات الحنابلة ٢ / ١٢٨ – ١٣١ .

القول الثاني: قالت طائفة من أصحاب أحمد: هذا قاله إلزاماً للخصم على مذهبه لأنهم في يوم المحنة لما احتجوا عليه بقوله: " تأتي البقرة وآل عمران " أجابهم بأن معناه يأتي ثواب البقرة وآل عمران كقوله (أن يأتيهم الله) أي أمره وقدرته على تأويلهم، لا أنه يقول بذلك فإن مذهبه ترك التأويل.

والقول الثالث: أنهم جعلوا هذا رواية عن أحمد وقد يختلف كلام الأئمة في مسائل مثل هذه، لكن الصحيح المشهور عنه رد التأويل وقد ذكر الروايتين ابن الزاغوني [١] وذكر أن ترك التأويل هي الرواية المشهورة المعول عليها عند عامة المشايخ من أصحابنا"[٢].

أي أن المعمول به عند عامة المشايخ من أصحابه الحنابلة ترك التأويل، ولكن ليس على طريقة السلف من التسليم والتفويض، وإنما على ما بين حالهم ابن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧هـ) بقوله:

" رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة أبو عبد الله بن حامد [٣] (ت٤٠٣هـ) وصاحبه القاضي أبو يعلى [٤] (ت٤٥٨هـ) وابن الزاغوني [٥] (٥٢٧هـ) فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى وقالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة، والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين " [٦].

---

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن نصر بن الزاغوني الحنبلي، ولد سنة ٤٥٥هـ وتوفي سنة ٥٢٧هـ وهو من شيوخ ابن الجوزي قال عنه " صنفوا كتباً شانوا بها المذهب " . انظر: شذرات الذهب ٤ / ٨٠، ٨١ لابن العماد الحنبلي .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٠٥، ٤٠٦ .

(٣) أبو عبد الله الحسن بن حامد بن علي بن مروان البغدادي إمام الحنابلة في زمانه، توفي سنة ٤٠٣هـ . انظر: طبقات الحنابلة ٢ / ١٧١ – ١٧٧ .

(٤) سبق ترجمته .

(٥) سبق ترجمته .

(٦) دفع شبه التشبيه لابن الجوزي ص ٧، ٨ طبعة القاهرة وص٩٨، ٩٩ طبعة عمان .

وهؤلاء الثلاثة هم الذين ينقل عنهم ابن تيمية مستحسناً ما يقولونه ومما يتصل بموضوعنا ما نقله ابن تيمية عن ابن حامد قوله: " قال ابن حامد فالمذهب على ما ذكرنا لا يختلف أن ذاته تنزل ورأيت بعض أصحابنا يروى عن أبي عبد الله في الإتيان أنه قال: يأتي بذاته.

قال ابن حامد: فإذا تقرر هذا الأصل في نزول ذاته من غير صفة ولا حد، فإنا نقول: إنه بانتقال من مكانه الذي هو فيه، إلا أن طائفة من أصحابنا قالت ينزل من غير انتقال من مكانه كيف شاء قال والصحيح ما ذكرنا لا غيره " (١).

وابن تيمية ينقل هذا الكلام ساكتاً عليه مقراً له مما يدل على أنه مرتض له ولا يكتفي بالنقل عن ابن حامد فينقل عن ابن الزاغوني ما يؤكد هذا المعنى من مجيء ذاته فيقول:

" قال الشيخ علي بن عبيد الله الزاغوني: وقد اختلف كلام إمامنا أحمد في هذا المجيء هل يحمل على ظاهره ؟ وهل يدخل التأويل ؟ على روايتين:

إحداهما: أنه يحمل على ظاهره من مجيء ذاته فعلى هذا يقول لا يدخل التأويل إلا أنه لا يجب أن يحمل مجيئه بذاته إلا على ما يليق به، وقد ثبت أنه لا يحمل إثبات مجيء هو زوال وانتقال يوجب فراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس في حق المحدث الذي يقصر عن استيعاب المواضع والمواطن لأنها أكبر منه وأعظم يفتقر مجيئه إليها إلى الانتقال عما قرب إلى ما بعد.

وذلك ممتنع في حق الباري تعالى لأنه لا شيء أعظم منه ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال لأن داعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه، فأثبتنا المجيء صفة له ومنعنا ما يتوهم في حقه مما يلزم في حق المخلوقين لاختلافهما في الحاجة إلى ذلك، ومثله قوله(وجاء ربك والملك صفاً صفاً) ومثله الحديث المشهور الذي رواه عامة الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال " ينزل الله إلى السماء الدنيا " فنحن نثبت وصفه بالنزول إلى سماء الدنيا بالحديث ولا نتأول ما ذكروه ولا نلحقه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى أسفل بل نسلم للنقل كما ورد وندفع التشبيه لعدم موجبه ونمنع من التأويل لارتفاع نسبته.

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١٦٤، ١٦٥ .

قال – أي ابن الزاغوني – وهذه الرواية هي المشهورة والمعمول عليها عند عامة المشايخ من أصحابنا.

قلت – أي ابن تيمية – أما كون إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل، فإن الصفات والأفعال تتبع الذات المتصفة الفاعلة، فإذا كانت ذاته مباينة لسائر الذوات ليست مثلها لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ليست مثلها، ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفة كل موصوف إلى ذاته ولا ريب أنه العلي الأعلى العظيم فهو أعلى من كل شيء وأعظم من كل شيء فلا يكون نزوله وإتيانه بحيث تكون المخلوقات تحيط به أو تكون أعظم منه وأكبر، وهذا ممتنع " (١).

وبعد أن بين ابن تيمية أن إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله يتوقف عند لفظ الزوال والانتقال فيقول: " وأما لفظ النزول والانتقال فهذا اللفظ مجمل ولهذا كان أهل الحديث والسنة فيه على أقوال:

فعثمان بن سعيد الدارمي وغيره أنكروا على الجهمية قولهم إنه لا يتحرك.

وأما الانتقال فابن حامد وطائفة يقولون ينزل بحركة وانتقال.

وآخرون من أهل السنة كالتميمي من أصحاب أحمد أنكروا هذا وقالوا بل ينزل بلا حركة وانتقال، وطائفة ثالثة كابن بطة وغيره يقفن في هذا " (٢).

أما رأي ابن تيمية في الزوال والانتقال فلا يذكره صراحة، ولكننا ونحن نريد أن نعرف رأيه في الزوال والانتقال نجده يعود بنا إلى ما يردده دائماً من أن: " الأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص فيثبت ما أثبت الله ورسوله باللفظ الذي أثبته وينفي ما نفاه الله ورسوله كما نفاه، وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء وينفي المثل والسمي والكفؤ والند " (٣).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٢١ – ٤٢٢ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ١٦ / ٤٢٣ .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ١٦ / ٤٢٣ – ٤٢٤ .

ولو التزم ابن تيمية بذلك وتوقف عند هذا الحد لقلنا أنه يقرر مذهب السلف ولكنه يقول بعد ذلك: إنه " في سائر ما وصف به نفسه ليس كمثله شيء وهو منزه أن يكون نزوله كنزول المخلوقين وحركتهم وانتقالهم وزوالهم مطلقاً لا نزول الآدميين ولا غيرهم "(١).

فهو يثبت الحركة والانتقال والزوال ولكن ليس كنزول المخلوقين وحركتهم وانتقالهم وزوالهم.

ثم يؤكد ذلك مرة أخرى بقوله: " والألفاظ المجملة كلفظ الحركة والنزول والانتقال يجب أن يقال فيها إنه منزه عن مماثلة المخلوقين من كل وجه لا يماثل المخلوق لا في نزول ولا في حركة ولا انتقال ولا زوال ولا غير ذلك " (٢).

فهذا الجنس كما يرى ابن تيمية يمكن إثباته ونقول كما يليق به، بخلاف ما كان " مناقضاً لما علم من صفاته الكاملة فهذا ينفي عنه جنسه كما قال: " الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم " وقال " وتوكل على الحي الذي لا يموت " فجنس السنة والنوم والموت ممتنع عليه لا يجوز أن يقال في شيء من هذا " أنه يجوز عليه كما يليق بشأنه " لأن هذا الجنس يوجب نقصاً في كماله، وأما إثبات هذا الجنس " الحركة والانتقال والزوال " فيمكن إثباته لأنه كما يرى ابن تيمية لا يوجب نقصاً في كماله، ويقول في ذلك:

" وأما إثبات هذا الجنس – أي الحركة والانتقال والزوال فيمكن إثباته – كلفظ النزول أو نفيه مطلقاً كلفظ النوم والموت، فقد يسلك كلاهما طائفة تنتسب إلى السنة، والمثبتة يقولون نثبت حركة أو حركة وانتقالاً أو حركة وزوالاً يليق به كالنزول والإتيان اللائق به.

والنفاة يقولون بل هذا الجنس يجب نفيه، ثم منهم من ينفي جنس ذلك في حقه بكل اعتبار ولا يجوز أن يقوم به شيء من الأحوال المتجددة وهذه طريقة الكلابية ومن اتبعهم ممن ينتسب إلى السنة والحديث ومنهم من لا ينفي في ذلك ما دل عليه النص ولا ينفي هذا الجنس مطلقاً بما ذكروه من أنه لا تقوم به الحوادث لما قد علم بالآيات والسنة والعقل أنه يتكلم بمشيئته وقدرته

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٢٤، ٤٢٦ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق نفس الصفحة .

وأنه يجب عبده المؤمن إذا اتبع رسوله إلى غير ذلك من المعاني التي دل عليها الكتاب والسنة، بل ينفي ما ناقض صفات كماله وينفي مماثلة مخلوق له، فهذان هما اللذان يجب نفيهما والله أعلم"[١].

رأي الباحث:

أولاً: نظر الرازي فرأى أن ظاهر المجيء يلزمه الحركة والانتقال من مكان إلى مكان وأن الحركة محدثة وأنها لا تقوم إلا بمحدث فكل ما يجوز عليه المجيء والذهاب لابد وأن يكون محدثاً وأن كل ما يصح أن ينتقل من حيز إلى آخر فهو محدود متناه خصصه مخصص يسبق وجوده وجوده بحده ومقداره وذلك حدوث له، وأن الإله الحق لو جاز عليه الذهاب والإتيان لما استحالت إلهية الشمس والقمر وغيرهما من تلك النيرات ولبطل استدلال الخليل عليه السلام على نفي ألوهيتها بقوله (لا أحب الآفلين) مع أن الله أقره على ما قال فصح منه هذا الاستدلال، بل كان حجة بالغة رفع الله بها درجته في أولي العزم من الرسل فقال سبحانه: ﴿ وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَٰتٍ مَّن نَّشَآءُ ﴾ [٢]، وإذاً وجب تنزيه الله سبحانه عن سمات الحدوث فقد وجب تأويل هذه الآيات وهذا ما اتجه إليه الرازي.

ثانياً: عندما اتجه الرازي (ت ٦٠٦هـ) هذا الاتجاه لم يكن أول من قال به وإنما رأينا ذلك في تفسير الطبري (ت ٣١٠هـ) فقد رأيناه عند كلامه في تفسير قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ ﴾ [البقرة: ٢١٠].

يقول ابن جرير الطبري:

" اختلف في صفة إتيان الرب تبارك وتعالى " ثم يحدد مذهب السلف بقوله: " فقال بعضهم لا صفة لذلك غير الذي وصف به نفسه عز وجل من المجيء والإتيان والنزول وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله جل جلاله أو من رسول مرسل، فأما القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا ".. . إلى أن قال:

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٢٧ .

(٢) سورة الأنعام: ٨٣ .

" وقال آخرون معنى قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) يعني به هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله كما يقال قد خشينا أن يأتينا بنو أمية يراد به حكمهم. وقال آخرون بل معنى ذلك "هل ينظرون إلا أن يأتيهم ثوابه وإحسانه وعذابه كما قال عز وجل : ﴿بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ﴾[١]، وكما يقال قطع الوالي اللص أو ضربه وإنما قطعه أعوانه " [٢].

وهذا هو نفس التأويل الذي ذهب إليه الرازي.

ثالثاً: نقل بعض أئمة الحنابلة عن الإمام أحمد بن حنبل أنه صرح بتأويل قوله تعالى:(وجاء ربك) وقوله (أو يأتي ربك) فقال المراد به قدرته وأمره.

وذهب إلى ذلك أيضاً ابن حزم (ت٤٥٦هـ) فقال: " وقد روينا عن أحمد ابن حنبل رحمه الله أنه قال (وجاء ربك) إنما معناه وجاء أمر ربك " [٣]، وهذا التأويل هو نفسه الذي قال به الرازي وانتصر له.

أما ابن تيمية فإنه بعد أن بين لنا أن الذي ذكر ذلك القاضي أبو يعلى وقد نقله عن حنبل قال: " اختلف أصحاب أحمد فيما نقله حنبل فإنه لا ريب أنه خلاف النصوص المتواترة عن أحمد في منعه التأويل " [٤] .

وقد بين ابن القيم أنه " تمسك بكلام أحمد من ينسب إلى مذهبه أن في القرآن مجازاً كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وابن الخطاب وغيرهم" [٥].

ومعنى هذا أن جمعاً من أصحاب الإمام أحمد ممن هم أقدم زمناً من الإمام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم قد نسبوا إلى الإمام أحمد القول بالمجاز في القرآن الكريم والسبق الزمني مظنة الترجيح لقرب السابق من مصدر القول والرواية [٦].

---

(١) سورة سبأ: ٣٣ .

(٢) الطبري في تفسيره ٤ / ٢٦٥ الطبعة المحققة دار المعارف .

(٣) ابن حزم في الفصل في الملل والنحل ٢ / ١٣٢ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٠٥ .

(٥) ابن القيم في الصواعق المرسلة ٢ / ٢٤٢ .

(٦) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ٦٨٨ .

ولكن ابن القيم تابع شيخه وضعف رواية حنبل التي صرح فيها الإمام أحمد بتأويل (وجاء ربك) فقال ابن القيم: " إن حنبلاً تفرد بها عنه وهو كثير المفاريد المخالفة للمشهور من مذهبه "(١).

وهذا القول كان يمكن قبوله من ابن القيم لو كان هذا موقفه من روايات حنبل ولكننا رأيناه يروي عنه في غير هذه المسألة ويمضي قوله دون اعتراض أو تحفظ لأنه يروي عنه ما يوافق مذهبه في نفي القول عن الإمام أحمد بالمجاز ومن الخير أن نذكر الرواية التي قبلها ابن القيم، فقد قال: " قال حنبل قيل لأبي عبد الله – أي الإمام أحمد – ينزل الله إلى السماء الدنيا ؟ قال نعم، قلت نزوله بعلمه أم ماذا ؟ قال: اسكت عن هذا وغضب غضباً شديداً وقال " امض هذا الحديث على ما روي " (٢).

وهنا نرى ابن القيم قد رفض الرواية المجوزة للمجاز عن الإمام أحمد وقبل الرواية المانعة مع أن راويهما واحد، طعن فيه فيما لا يتفق مع مذهبه، وسكت فيما وافق مذهبه، وهذا يؤذن بتعصب ابن القيم لرأيه وأنه أصر على الانتصار له ولو كان ذلك على حساب الموضوعية في البحث والاستدلال (٣).

رابعاً: أرى أن ابن تيمية وابن القيم في رفضهما للتأويل الذي نسب إلى الإمام أحمد قد سبقهما إليه شيخ الحنابلة في عصره ابن حامد (٤) (ت٤٠٣هـ) والنص الذي بين أيدينا يثبت ذلك.

نقله عنه ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ) فقال:

" ذكر القاضي أبو يعلى (٥) (ت٤٥٨هـ) عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال في قوله تعالى:(أن يأتيهم الله) قال: " المراد به قدرته وأمره قال وقد بينه في قوله تعالى:(ويأتي أمر ربك) ومثل

(١) ابن القيم في مختصر الصواعق ٢ / ٤٠٦ .
(٢) المصدر السابق ٢ / ٤٠٢ .
(٣) د. عبد العظيم المطعني: المجاز ٢ / ٦٨٩ .
(٤) سبق ترجمته .
(٥) سبق ترجمته .

هذا في القرآن (وجاء ربك) قال: إنما هو قدرته. قال ابن حامد وهذا خطأ إنما ينزل بذاته بانتقال " (١).

فابن تيمية وابن القيم عندما رفضا هذا التأويل لم يكن ذلك لأنهما يذهبان إلى ما ذهب إليه السلف من التسليم والتفويض وإنما ليقولا بما قال به ابن حامد وهو أنه " ينزل بذاته " أو على حد تعبير ابن تيمية الذي نقل ذلك عن ابن حامد بقوله: " قال ابن حامد فالمذهب على ما ذكرنا لا يختلف أن ذاته تنزل ورأيت بعض أصحابنا يروي عن أبي عبد الله – يقصد الإمام أحمد بن حنبل – في الإتيان أنه قال: يأتي بذاته، قال: وهذا على حد التوهم من قائله وخطأ من إضافته إليه كما قررنا عنه من النص.

قال ابن حامد فإذا تقرر هذا الأصل في نزول ذاته من غير صفة ولا حد فإننا نقول: إنه بانتقال من مكانه الذي هو فيه، إلا أن طائفة من أصحابنا قالت ينزل من غير انتقال من مكانه كيف شاء، قال: والصحيح ما ذكرنا لا غيره " (٢).

وكل هذا الذي نقله ابن تيمية عن ابن حامد لخصه ابن الجوزي بقوله: " قال ابن حامد: ينزل بذاته بانتقال " (٣).

أما رأي ابن تيمية نفسه فيظهر بوضوح من رفضه التأويل المنسوب إلى الإمام أحمد، وإذن: فهو يقول مع ابن حامد عن هذا التأويل: هذا خطأ، أما كونه يتابع ابن حامد ويقول معه " إنما ينزل بذاته بانتقال " فيدل عليه أنه نقل هذا الكلام ساكتاً عليه مقراً له بما يوهم قارئه أنه هو الصحيح كما نقل ابن تيمية " والصحيح ما ذكرنا لا غيره " وهو نزول ذاته بانتقال من مكانه الذي هو فيه.

بالإضافة إلى أن ابن تيمية قد نص صراحة على أن نزوله سبحانه وإتيانه بحركة وانتقال ويرى أن ذلك مذهب أصحابه من أهل السنة فقال: "وأما إتيانه ونزوله ومجيئه بحركة منه وانتقال فهذا فيه القولان لأهل السنة من أصحابنا وغيرهم والله أعلم " (٤).

---

(١) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ٢٦، ٢٧ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١٦٤، ١٦٥ .

(٣) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ٢٧ .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٦ / ١١ .

أما ما أنكره ابن حامد على طائفة من أصحابه من أنه ينزل من غير انتقال فقد تابعه ابن تيمية أيضاً فقال: " ومنهم من يقول بل تجري على ظاهرها وتحمل على ظاهرها ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها وقالوا – مع هذا – أنها تحمل على ظاهرها، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى في كتابه ذم التأويل " (١).

أي أن التناقض في قولهم: إنها تحمل على ظاهرها ولم يحملوا النزول على الانتقال لأن حمل النزول على ظاهره أن يكون تحركاً من أعلى إلى أسفل أي نزول انتقال وهم يقولون لا تحمله على نزول انتقال.

ومن هنا فقد رأينا ابن تيمية يذكر أقوال الحنابلة في ذلك بقوله: " وأما الانتقال فابن حامد وطائفة يقولون: ينزل بحركة وانتقال، وآخرون من أهل السنة كالتميمي من أصحاب أحمد أنكروا هذا وقالوا: بل ينزل بلا حركة وانتقال، وطائفة ثالثة كابن بطة وغيره يتوقفون في هذا "(٢).

أما رأي ابن تيمية فنجده يثبت حركة وانتقالاً يليق به لأن " هذا الجنس لا يوجب نقصاً في كماله " (٣).

وإذاً: فهو يقول مع ابن حامد " إنه ينزل بذاته بانتقال ".

ولكن ابن تيمية يضيف " يليق به ".

ولا أظن أن هذه الإضافة تفيده وإنما ينطبق عليه ما قاله ابن الجوزي تعقيباً على كلام ابن حامد: " هذا كلام في ذات الله تعالى بمقتضى الحس كما يتكلم في الأجسام " (٤).

فكان الأولى بابن تيمية أن ينظر إلى المشكلة بنظر الإيمان والتسليم لا بنظر التفسير الظاهري.

خامساً: لا أظن أيضاً أن إصرار ابن تيمية على أن اختلاف دلالة اللفظ بحسب ما يضاف إليه يفيده بشيء بل هي دعوى باطلة.

---

(١) ابن تيمية في كتابه درء تعارض العقل والنقل ١ / ١٦ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ١٦ / ٤٢٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٤٢٥ – ٤٢٧ .

(٤) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ٢٧ طبعة القاهرة وص١٤١ طبعة عمان الأردن .

يقول ابن تيمية: " العرب إنما وضعت للإنسان ما أضافته إليه فإذا قالت: سمع العبد وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته فما يخص به يتناول ذلك خصائص العبد، وإذا قيل سمع الله وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته كان هذا متناولاً لما يخص به الرب لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين " (١).

ثم يضرب لذلك مثالاً فيقول:

" فمن ظن أن هذا الاستواء إذا كان حقيقة يتناول شيئاً من صفات المخلوقين مع كون النص قد خصه بالله كان جاهلاً بدلالة اللغات " (٢).

ومعنى ذلك أن ابن تيمية يرى أن العرب لما وضعوا الألفاظ للدلالة على المعاني المقصودة لهم منها فرقوا بين ما يضعونه للإنسان من صفات وبين ما يضعونه لله من صفات لائقة به فإذا قالوا سمع الإنسان وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته فإن دلالات هذه الألفاظ تختلف إذا أضافوها إلى الله فقالوا سمع الله وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته وكذلك الاستواء إذا أضيف إلى الإنسان فقالوا استوى فلان على السرير يختلف معناه إذا قيل استوى الله على العرش وقد قيل هذا وهذا.

ومراد ابن تيمية من اختلاف الدلالة لهذه الألفاظ بحسب ما تضاف إليه أن العرب إذا قالوا: استوى فلان على عرش الحكم مثلاً – والمراد به الكرسي أرادوا الجلوس الحقيقي الخاص بالإنسان من مماسة جسم لجسم على هيئة مخصوصة.

وأنهم إذا قالوا: استوى الله على العرش أرادوا استواء خاصاً به غير مكيف بكيفية مخصوصة، وغير مماثل لاستواء الإنسان المكيف المعروف، ومثل هذا يقال في الكلام والعلم والسمع والبصر والإرادة والرحمة، فمثلاً إذا قالوا: رحمة الإنسان أرادوا الرقة الحسية التي تعتري القلب وإذا قالوا: رحمة الله أرادوا معنى لائقاً به غير مماثل لصفات خلقه وهكذا (٣).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٠٨ .

(٢) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٣) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز في اللغة والقرآن الكريم ٢ / ٨٧٢ .

بطلان هذه الدعوى:

هذه الدعوى لا أعتقد [١] أن أحداً يجاري عليها ابن تيمية رحمه الله، فهو أوحدي فيها لا تابع له ولا متبوع لأنها فيما نعتقد افتراض جدلي لا يقوم على دليل بل لدينا عدة أدلة على ردها وهي:

أولاً: الجهل التام بمعرفة الزمن الذي وضع العرب فيه لغتهم وكيفية الوضع، وما القدر الذي وضع أولاً ثم جاء تتابع الوضع بعده، وما دمنا نجهل هذه الحقائق فليس لنا أن نخوض في تفصيلات دقيقة جداً تعزوها للواضع، ومعظم الفروض في هذا المجال محمولة على التخمين إلا ما كان له شواهد من الواقع وإطراد الاستعمال.

ثانياً: لو كانت هذه الدعوى صحيحة لكان العرب حين وضعوا لغتهم في الأزمان السحيقة أعرف الناس بعقيدة التوحيد إلى درجة أنهم عرفوا من تلك الحقب الضاربة في القدم أن استواء الله على العرش ينبغي أن يكون مغايراً لاستواء الإنسان على سرير ونحوه حتى لا تكون هناك مشابهة بين صفات الباري وصفات خلقه، وهذه مرحلة راقية جداً في الاعتقاد في الله يكون العرب قد سبقوا الإسلام والوحي في إدراكها وتصديرها فما الذي صنعه الإسلام إذن !

ثالثاً: ولو كان العرب بهذه المثابة من الاعتقاد الصحيح الراقي في الله لما سماهم القرآن ضالين قبل النزول ولما سمي عصرهم عصر الجاهلية الأولى ولما سمي تصرفاتهم حمية الجاهلية ولما سمى سلوكهم موتاً وكفراً وجهلاً وظلاماً؟ ولما أرسل رسوله ليخرجهم من الظلمات إلى النور؟ وبكل هذا نطق القرآن الكريم ﴿ هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ ﴾[٢]، وقال: ﴿ الٓر ۚ كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ﴿١﴾ ﴾[٣]، وقال: ﴿ إِذْ جَعَلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْحَمِيَّةَ حَمِيَّةَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ﴾[٤]، وقال: ﴿ وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَـٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ ﴾[٥].

---

(١) المصدر السابق ٢ / ٨٧٣ .

(٢) سورة الجمعة: ٢ .

(٣) سورة إبراهيم: ١ .

(٤) سورة الفتح: ٢٦ .

(٥) سورة الأحزاب: ٣٣ .

فكيف يقال في قوم هذا وصفهم في القرآن أنهم اهتدوا إلى معرفة الله على هذا النمط الفريد الراقي وقد كانوا ضلالاً وعبدة أوثان ؟ (١).

رابعاً: من المعروف المتواتر أن البحث في صفات الله إنما نشأ بين الفرق وعلماء الكلام والأصول في ظل الإسلام بعد القرن الأول الهجري، وأن هذه التفرقة الدقيقة بين صفات الله وصفات خلقه والمصطلحات الفنية المتعلقة بها إنما هي ثمرة ذلك النقاش والجدل المستمر بين فرق الكلام وعلمائه.

فنسبة هذا إلى العرب القدماء جداً في عصور ما قبل التاريخ قول مجازف فيه وإلا فهل يعتقد ابن تيمية أن العرب القدماء هم الذين وضعوا هذه المصطلحات صلوحي قديم، تنجيزي حادث، تعلق القدرة بالمقدور حال فعله وهل هم الذين وضعوا أسماء الله: الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الحكيم العليم الخبير، الجليل، الكريم اللطيف، المولى، الحق، القوي، الأحد، الصمد، الباعث المصور إلخ. لو صح أن العرب كانوا كذلك لكان الإسلام فيما قرره من أصول وفروع وسلوك مستعاراً منهم ولصدق عليه ما كانوا يقولونه هم: أساطير الأولين اكتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً.

ويقيني أن ابن تيمية لو أحسن بهذه المحاذير وهو يكتب لكان أسرع إلى البراءة منه، وإذا قيل في الدفاع عن سلامة ما كتب: أن العرب كان لهم سلوك ومعتقدات مخالفة لما وضعوا له لغتهم.

قلنا: هذه دعوى مردودة لأن اللغة هي المرآة التي تنعكس عليها حياة المتكلمين وسجل أمين لحضارتهم ودقائق ما كانوا يصنعون (٢).

هذا ومن أهم ما تضمنه النص السابق الإقرار بالوضع وكان ابن تيمية قد أنكره في غير هذا الموضع.

***

(١) د. عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة ٢ / ٨٧٤ .

(٢) د. عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة ٢ / ٨٧٥ .

صفة القرب والمعية

القرب هو النسبة بين أمرين المعتبر فيه ضيق المسافة بينهما أو انعدامها فيكون القرب في أكمل صورة هو الاتصال والملاصقة.

ولما كان القرب لغة من صفات الأجسام فقد تحرج كثير من علماء الأمة سلفاً وخلفاً من إجراء القرب الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز أو وصفه به رسوله في الحديث الشريف، قد تحرج كثير من العلماء من إجراء اللفظ فيه على ظاهره، والمقصود هو تنزيه الله عن صفات الحوادث لأن القرب بحسب اللغة يقتضي المكانية والله قد تنزه عن المكان والزمان.

وكذلك المعية في نحو قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ (١) لذلك لجأوا إلى التأويل(٢).

رأي الرازي:

حدد الرازي رأيه بعبارة واضحة عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾(٣) فقال: " اعلم أنه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان، بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ " (٤).

ويرى الرازي: أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أن القرب المذكور ليس قرباً بالجهة، وذلك لأنه تعالى لو كان في المكان لما كان قريباً من الكل بل يكون قريباً من حملة العرش وبعيداً عن غيرهم، ولكان

إذا كان قريباً من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيداً عن عمرو الذي هو بالمغرب، فلما دلت الآية على كونه تعالى قريباً من الكل علمنا أن القرب المذكور في هذه الآية ليس قرباً بحسب الجهة، ولما بطل أن يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت أن المراد من القرب أنه تعالى يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم، أو أن المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى:

(١) سورة الحديد: ٤ .

(٢) د. عبد العظيم المطعني: المجاز في اللغة ص٨٣٠.

(٣)سورة البقرة: ١٨٦ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ٣ / ٥ / ٩٠ .

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ (١)، وقال تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾﴾(٢)، وقال: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾(٣)، والمسلمون يقولون إنه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة.

فالرأي الذي يتمسك به الرازي هو التأويل سواء حدد المراد منه بأنه القرب بالعلم والحفظ كما في هذه الآية، أو المراد منه قرب رحمته ودنوها من العبد كما في قوله تعالى: (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد).

وفي الحديث القدسي: " من تقرب إليّ شبراً تقربت إليه ذراعاً ومن تقرب إليّ ذراعاً تقربت إليه باعاً ومن أتاني يمشي أتيته هرولة " (٤).

وعن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: " يدنو المؤمن من ربه يوم القيامة حتى يضع الجبار كنفه عليه فيقر بذنوبه فيقول: أعرف – ثلاث مرات – فيقول الله تعالى: إني سترتها عليك في الدنيا وإني أغفرها لك فيعطى صحيفة حسناته، وأما الكفار والمنافقون فينادى بهم على رءوس الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم " (٥).

يقول الرازي: " واعلم أن المراد من قربه ومن دنوه قرب رحمته ودنوها من العبد"(٦).

أو أنه القرب بالعلم أيضاً كما قال عند تفسيره لقوله تعالى:(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) قال: " بيان لكمال علمه والوريد العرق الذي هو مجرى الدم يجري فيه ويصل إلى كل جزء من أجزاء البدن والله أقرب من ذلك بعلمه لأن العرق تحجبه أجزاء اللحم ويخفى عنه، وعلم الله تعالى لا يحجب عنه شيء" (٧).

---

(١) سورة الحديد: ٤ .

(٢) سورة ق: ١٦ .

(٣) سورة المجادلة: ٧ .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء باب فضل الذكر والدعاء . انظر: صحيح مسلم بشرح النووي ١٧ / ١١ وما بعدها .

(٥) أخرجه مسلم في كتاب التوبة باب سعة رحمة الله على المؤمنين . انظر صحيح مسلم بشرح النووي ١٧ / ٨٦ – ٨٧ .

(٦) الرازي في أساس التقديس ص ١٣٤ .

(٧) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٨ / ٤٣٥ .

ويقول الرازي أيضاً: ولهذا القرب وجوه:

أحدها: أنه قريب بعلمه من خلقه.

وثانيها: أنه قريب من خلقه بقدرته فإن المؤثر في جميع الكائنات هو قدرته وليس بين قدرته وبين الكائنات واسطة، فإن عندنا جميع الكائنات إنما تحدث بقدر الله ابتداء. وثالثها: أنه قريب بالإجابة ممن يدعوه[١]، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾[٢].

أما المعية:

فيرى الرازي أنه لابد فيها من التأويل أيضاً ولذلك رأيناه يقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾[٣] قال: "قال المتكلمون هذه المعية إما بالعلم وإما بالحفظ والحراسة وعلى التقديرين فقد انعقد الإجماع على أنه سبحانه ليس معنا بالمكان والحيز والجهة، فإن قوله (وهو معكم) لابد فيه من التأويل، وإذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع "[٤].

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ ﴾[٥] قال: "المراد من كونه تعالى رابعاً لهم والمراد من كونه تعالى معهم أي عالماً بكلامهم وضميرهم وسرهم وعلنهم كأنه تعالى حاضر معهم ومشاهد له وقد تعالى عن المكان والمشاهدة"[٦].

ويقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْا ﴾[٧] يقول: " معيته بالرحمة والفضل والرتبة "[٨].

---

(١) الرازي في لوامع البينات ص٣٥٨ .

(٢) سورة البقرة: ١٨٦ .

(٣) سورة الحديد: ٤ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ١٥ / ٣٠ / ٣٦٤ – ٣٦٥ .

(٥) سورة المجادلة: ٧ .

(٦) الرازي في تفسيره ٣٠ / ١٥ / ٤٤٥ .

(٧) سورة النحل: ١٢٨ .

(٨) الرازي في مفاتيح الغيب ٩ / ١٨ / ٦٦٩ .

ويقول عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿لَا تَحْـزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا﴾ (١) يقول الرازي: " ولا شك أن المراد من هذه المعية: المعية بالحفظ والنصر والحراسة والمعونة " (٢).

وهكذا كان الرازي مخلصاً لمبدئه الذي نادى به وهو أنه لابد في القرب والمعية من التأويل، وقد التزم بذلك في جميع الآيات التي وردت في القرب والمعية وانتهى إلى نتيجة مؤداها: " إذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع " (٣).

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن الله سبحانه وصف نفسه بالقرب والمعية، والمعية معيتان عامة وخاصة، فالأولى قوله تعالى:(وهو معكم أينما كنتم) والثانية قوله تعالى:(إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون).. إلى غير ذلك.

أما القرب فهو كقوله تعالى(فإني قريب) وقوله (ونحن أقرب إليه منكم).

ويبين ابن تيمية رأي السلف بقوله: " سلف الأمة وأئمتها أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة من غير تحريف للكلم عن مواضعه أثبتوا أن الله فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه وهم بائنون منه، وهو أيضاً مع العباد عموماً بعلمه ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية، وهو أيضاً قريب مجيب ففي آية النجوى دلالة على أنه عالم بهم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: " اللّهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل "، فهو مع المسافر في سفره، ومع أهله في وطنه ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم، كما قال (محمد رسول الله والذين معه) أي على الإيمان لا أن ذاته في ذواتهم بل هم مصاحبون له.

وقوله (فأولئك مع المؤمنين) يدل على موافقتهم في الإيمان وموالاتهم، فالله تعالى عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا وعلمه بهم من لوازم المعية كما قالت المرأة زوجي طويل النجاد عظيم الرماد قريب البيت من الناد.

---

(١) سورة التوبة: ٤٠ .

(٢) الرازي في تفسيره ١٥ / ٨ / ٩ .

(٣) مفاتيح الغيب ٣٠ / ١٥ / ٣٦٥ .

فهذا كله حقيقة ومقصودها أن تعرف لوازم ذلك وهو طول القامة والكرم بكثرة الطعام وقرب البيت من موضع الأضياف " (١).

ويفرق ابن تيمية بين لفظ القرب ولفظ المعية فالمعية تكون عامة وخاصة، أما القرب فلا يكون إلا خاصاً ولذلك يقول ابن تيمية: " ليس في القرآن وصف الرب تعالى بالقرب من كل شيء أصلاً بل قربه الذي في القرآن خاص لا عام كقوله تعالى:(وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) فهو سبحانه قريب ممن دعاه.

وكذلك في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري أنهم كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فكانوا يرفعون أصواتهم بالتكبير فقال: " يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً إنما تدعون سميعاً قريباً إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته " (٢).

فقال " إن الذي تدعونه أقرب إلى أحدكم " ولم يقل إنه قريب إلى كل موجود، وكذلك قول صالح عليه السلام " فاستغفروا ربكم ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب" هو كقول شعيب " واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه إن ربي رحيم ودود ".

ومعلوم أن قوله (قريب مجيب) مقرون بالتوبة والاستغفار أراد به قريب مجيب لاستغفار المستغفرين التائبين إليه كما أنه رحيم ودود بهم وقد قرن القريب بالمجيب ومعلوم أنه لا يقال إنه مجيب لكل موجود وإنما الإجابة لمن سأله ودعاه فكذلك قربه سبحانه وتعالى " (٣).

وأما قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴾ وقوله ﴿ فَلَوْلَآ إِذَا بَلَغَتِ ٱلْحُلْقُومَ ﴿٨٣﴾ وَأَنتُمْ حِينَئِذٍ تَنظُرُونَ ﴿٨٤﴾ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ وَلَـٰكِن لَّا تُبْصِرُونَ ﴿٨٥﴾﴾. فالمراد به قربه إليه بالملائكة. وهذا هو المعروف عند المفسرين المتقدمين من السلف، قالوا ملك الموت أدنى إليه من أهله ولكن لا تبصرون الملائكة.

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٢٦، ١٢٧ .

(٢) سبق تخريجه عند الكلام على صفة النزول .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٤٩٣ .

وقد قال طائفة " نحن أقرب إليه بالعلم، وقال بعضهم بالعلم والقدرة، ولفظ بعضهم بالقدرة والرؤية، وهذه الأقوال ضعيفة فإنه ليس في الكتاب والسنة وصفه بقرب عام من كل موجود حتى يحتاجوا أن يقولوا بالعلم والقدرة والرؤية، ولكن بعض الناس لما ظنوا أنه يوصف بالقرب من كل شيء تأولوا ذلك بأنه عالم بكل شيء وقادر على كل شيء.

وكأنهم ظنوا أن لفظ القرب مثل لفظ المعية – مع أن القرب لا يأتي إلا خاصاً أما لفظ المعية فيأتي عاماً وخاصاً – ولفظ المعية العام كما في سورة الحديد والمجادلة في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٤﴾﴾.

وقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟ ۖ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾.

وقد ثبت عن السلف أنهم قالوا هو معهم بعلمه، وقد ذكر ابن عبد البر وغيره أن هذا إجماع من الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولم يخالفهم فيه أحد يعتد بقوله.

وينقل عن ابن عباس والضحاك في قوله تعالى:(وهو معكم أينما كنتم) قال هو على العرش وعلمه معهم، وعن سفيان الثوري وأحمد بن حنبل قال: علمه معهم "[(١)].

أما لفظ المعية الخاص فكما جاء في قوله تعالى:(إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقوله (إنني معكما أسمع وأرى) وقوله (لا تحزن إن الله معنا) أراد به تخصيصه وأبا بكر دون عدوهم من الكفار.

وكذلك قوله (إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) خصهم بذلك دون الظالمين والفجار، وأيضاً فلفظ المعية ليست في لغة العرب ولا شيء من القرآن يراد بها اختلاط إحدى الذاتين بالأخرى كما في قوله (محمد رسول الله والذين معه) وقوله (فأولئك مع المؤمنين) وقوله (اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) وقوله (وجاهدوا معكم) ومثل هذا كثير فامتنع أن

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٤٩٤ – ٤٩٦ .

يكون قوله (وهو معكم) يدل على أن ذاته مختلطة بذوات الخلق، وأيضاً فإنه افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم فكان السياق يدل على أنه أراد أنه عالم بهم.

ثم يقول ابن تيمية: " إن لفظ المعية في اللغة – وإن اقتضى المجامعة والمصاحبة والمقارنة – فهو إذا كان مع العباد لم يناف ذلك علوه على عرشه ويكون حكم معيته في كل موطن بحسبه فمع الخلق كلهم بالعلم والقدرة والسلطان ويخص بعضهم بالإعانة والنصر والتأييد " (١) .

وهكذا نرى ابن تيمية يقرر أن ذاته تعالى ليست مختلطة بذوات الخلق ويترتب على ذلك أنه إذا كان مع العباد لم يناف ذلك علوه على عرشه وأن المعية معيتان عامة وخاصة.

أما القرب فيرى ابن تيمية أنه لا يكون إلا خاصاً ولذا يقول: " ليس في القرآن وصف الرب تعالى بالقرب من كل شيء أصلاً بل قربه الذي في القرآن خاص لا عام " (٢).

ويؤكد ذلك مرة أخرى بقوله: " ليس لفظ القرب في الكتاب والسنة على جهة العموم كلفظ المعية ولا لفظ القرب في اللغة والقرآن كلفظ المعية فإنه إذا قال هذا مع هذا فإنه يعني به المجامعة والمقارنة والمصاحبة ولا يدل على قرب إحدى الذاتين من الأخرى ولا اختلاطها بها، فلهذا كان إذا قيل هو معهم دل على أن علمه وقدرته وسلطانه محيط بهم وهو مع ذلك فوق عرشه كما أخبر القرآن والسنة بهذا، وقال تعالى:(وهو معكم أينما كنتم) فأخبر سبحانه أنه مع علوه على عرشه يعلم كل شيء فلا يمنعه علوه عن العلم بجميع الأشياء، ولم يأت في لفظ القرب مثل ذلك أنه قال هو فوق عرشه وهو قريب من كل شيء، بل قال " إن رحمة الله قريب من المحسنين " وقال (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) وفي الحديث " إن الذي تدعونه سميع قريب " (٣) .

ولا يقال في هذا قريب بعلمه وقدرته فإنه عالم بكل شيء قادر على كل شيء وهم لم يشكوا في ذلك ولم يسألوا عنه وإنما سألوا عن قربه إلى من يدعوه ويناجيه ولهذا قال تعالى:(وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان) فأخبر أنه قريب مجيب " (٤).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٤٩٧ .

(٢) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٤٩٣ .

(٣) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء باب استحباب خفض الصوت بالذكر .

(٤) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٠ .

ومن هنا فإن ابن تيمية يرفض ما ذهب إليه بعض السلف من تفسير القرب بالعلم ويقول: " وطائفة من أهل السنة تفسر القرب في الآية – وإذا سألك عبادي عني – والحديث – إن الذي تدعونه قريب مجيب – بالعلم لكونه هو المقصود فإنه إذا كان يعلم ويسمع دعاء الداعي حصل مقصوده.

وهذا هو الذي اقتضى أن يقول من يقول: إنه قريب من كل شيء بمعنى العلم والقدرة – فإن هذا قد قاله بعض السلف وكثير من الخلف – لكن لم يقل أحد منهم إن ذاته قريبة من كل شيء، وهذا المعنى يقربه جميع المسلمين من يقول: إنه فوق العرش ومن يقول إنه ليس فوق العرش.

ثم ينقل عن أبي عمر الطلمنكي [١] قوله: من سأل عن قوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فاعلم أن ذلك كله على معنى العلم به والقدرة عليه والدليل على ذلك صدر الآية فقال الله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) لأن ا لله لما كان عالماً بوسوسته كان أقرب إليه من حبل الوريد وحبل الوريد لا يعلم ما توسوس به النفس.

قال: وكذلك الجواب في قوله فيمن يحضره الموت (ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون) أي بالعلم والقدرة عليه.

قلت – أي ابن تيمية – وهكذا ذكر غير واحد من المفسرين مثل الثعلبي وأبي الفرج ابن الجوزي وغيرهما " [٢].

القرب المسند إلى ضمير الواحد والمسند إلى الجمع:

وإذا كان ابن تيمية يتفق مع السلف فيما ذهبوا إليه من نفي المماسة والاختلاط فإنه يختلف معهم في تفسيرهم القرب بالعلم والقدرة وذلك لتسويتهم بين القرب المسند إلى ضمير الواحد والمسند إلى الجمع ثم يبين ابن تيمية سبب التسوية عندهم بقوله: " وهؤلاء كلهم أنه ليس المراد

(١) هو أحمد بن محمد بن عبد الله أبو عمر الطلمنكي الأندلسي كان من المجودين في القراءات وله فيها تصانيف وروى الحديث وتوفى عام ٤٢٩هـ . انظر: شذرات الذهب ٢٤٣/٣ – ٢٤٤ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠١ – ٥٠٢ .

أن ذات الباري جل وعلا قريبة من وريد العبد ومن الميت، ولما ظنوا أن المراد قربه وحده دون قرب الملائكة فسروا ذلك بالعلم والقدرة كما في لفظ المعية "(١).

فابن تيمية يرى أن السلف نفوا القرب الحسي الذي تماس الذات فيه الذوات وظنوا أن القرب بنوعيه المسند إلى الواحد والمسند إلى الجمع هو قرب الله وحده ولذلك فسروه بالعلم والقدرة.

وقد رفض ذلك ابن تيمية ثم بين رأيه بقوله " ولا حاجة إلى هذا – أي تفسيرهم القرب المسند إلى الجمع بالعلم والقدرة – فإن المراد بقوله (ونحن أقرب إليه منكم) أي بملائكتنا في الآيتين وهذا بخلاف لفظ المعية فإنه لم يقل ونحن معه بل جعل نفسه هو الذي مع العباد.. فلا يجعل لفظ مثل لفظ مع تفريق القرآن بينهما "(٢).

فالذي يجوز تأويله عند ابن تيمية هو القرب المسند إلى الواحد، أما القرب المسند إلى الجمع فالمراد منه قرب الله بملائكته لا قربه هو وحده فلا يستساغ فيه التأويل لأنه كما قال لا حاجة إلى هذا.

ولذا رأيناه ينازع السلف فيما كان الفاعل فيه جمعاً فلا يجوز تأويله، فيقول: " وقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) لا يجوز أن يراد به مجرد العلم فإن من كان بالشيء أعلم من غيره لا يقال إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به ولا لمجرد قدرته عليه"(٣).

ثم يدلل على ذلك بقوله: " ومما يدل على أن القرب ليس المراد به العلم أنه قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾﴾ (٤) فأخبر أنه يعلم ما توسوس به نفسه ثم قال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فأثبت العلم وأثبت القرب وجعلهما شيئين فلا يجعل أحدهما الآخر "(٥).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٢ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٢ .

(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٥٠٣ .

(٤) سورة ق: ١٦، ١٧ .

(٥) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٤ .

ثم يقول: " ولا يجوز أن يراد به قرب الرب الخاص كما في قوله (وإذا سألك عبادي عني فإني قريب) فإن ذلك إنما هو قربه إلى من دعاه أو عبده، وهذا المحتضر قد يكون كافراً أو فاجراً أو مؤمناً أو مقرباً ولهذا قال تعالى: ﴿ فَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُقَرَّبِينَ ﴿٨٨﴾ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ ﴿٨٩﴾ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩٠﴾ فَسَلَٰمٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَٰبِ ٱلْيَمِينِ ﴿٩١﴾ وَأَمَّآ إِن كَانَ مِنَ ٱلْمُكَذِّبِينَ ٱلضَّآلِّينَ ﴿٩٢﴾ فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيمٍ ﴿٩٣﴾ وَتَصْلِيَةُ جَحِيمٍ ﴿٩٤﴾ ﴾[(١)].

ومعلوم أن مثل هذا المكذب لا يخصه الرب بقربه منه دون من حوله، وقد يكون حوله قوم مؤمنون وإنما هم الملائكة الذين يحضرون عند المؤمن والكافر كما قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ ظَالِمِىٓ أَنفُسِهِمْ ﴾ [(٢)].

ومما يدل على ذلك أنه ذكره بصيغة الجمع فقال: ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ ﴾[(٣)] ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ ﴿١٦﴾ ﴾ وهذا كقوله سبحانه: ﴿ نَتْلُوا۟ عَلَيْكَ مِن نَّبَإِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِٱلْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٣﴾ ﴾ [(٤)].

وقوله: ﴿ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ ٱلْقَصَصِ بِمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ ﴾ [(٥)].

وقوله: ﴿ ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴿١٨﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُۥ ﴿١٩﴾ ﴾[(٦)]. فإن مثل هذا اللفظ إذا ذكره الله تعالى في كتابه دل على أن المراد أنه سبحانه يفعل ذلك بجنوده وأعوانه من الملائكة فإن صيغة نحن يقولها المتبوع المطاع العظيم الذي له جنود يتبعون أمره، وليس لأحد جند يطيعونه كطاعة الملائكة لله، وهو خالقهم وربهم فهو سبحانه العالم بما توسوس به نفسه وملائكته تعلم فكان لفظ نحن هنا هو المناسب " [(٧)].

---

(١) سورة الواقعة: ٨٨ – ٩٤ .

(٢) سورة النساء: ٩٧ .

(٣) سورة الواقعة: ٨٥ .

(٤) سورة القصص: ٣ .

(٥) سورة يوسف: ٣ .

(٦) سورة القيامة: ١٧ – ١٩ .

(٧) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٦ – ٥٠٧ .

رأي الباحث:

أولاً: لا يمكن لمسلم يعرف دينه معرفة صحيحة أن يدعي أن شيئاً أقرب إلى الله تعالى من شيء أو أن مكاناً أبعد إليه من مكان متخيلاً في جانب الله القرب والبعد الجاريين بين الأجسام.

ومن هنا كان الاتجاه إلى التأويل بحمل ما يوهم بظاهره الجسمية أو الجهة على معنى يليق بالله سبحانه وتعالى، وقد كان للرازي في هذا المجال اليد الطولى ولذا لم يكن غريباً عليه أن يلجأ إلى التأويل لآيات وأحاديث القرب والمعية.

أما الغريب حقاً فهو أن يلجأ ابن تيمية إلى التأويل الذي طالما حاربه واعتبره خروجاً على الدين، وبذل في ذلك أقصى طاقاته الفكرية والذهنية واستبد هذا الجانب بشطر عمره، لذلك كان غريباً من ابن تيمية أن يقول بالتأويل في صفات الله تعالى أو في بعضها – كما رأينا عند عرضنا لرأيه في القرب والمعية – فكان ينقل التأويل عن غيره من سلف الأمة ثم يرتضيه مذهباً له، وأحياناً يبتدئ هو القول بالتأويل في بعض المواضع، وأحياناً يعزو التأويل إلى سلف الأمة ويقول إنه مذهب السلف ويكرر نسبة التأويل إلى السلف أكثر من مرة.

فرأيناه يقول: " سلف الأمة وأئمتها أئمة العلم والدين من شيوخ العلم والعبادة أثبتوا وآمنوا بجميع ما جاء به الكتاب والسنة.. فأثبتوا أن الله تعالى مع العباد عموماً بعلمه ومع أنبيائه وأوليائه بالنصر والتأييد والكفاية " (١).

وهذا التأويل بعينه هو الذي قاله الرازي " هذه المعية إما بالعلم، وإما بالنصر والحفظ والحراسة " (٢).

وظاهر من كلام ابن تيمية أنه صرف لفظ " مع " عن ظاهره ليس فيما يتصل بالله من المعاني فحسب بل عمم الصرف حتى في المواضع التي لا يضر فيها بقاء اللفظ على ظاهره كما في (والذين معه) وهو هنا جار على سنن العربية وبيانها الجميل، وفي (معية الله) مع المسافر وأهله قال " إنه لا يلزم من ذلك أن تكون ذات الله مختلطة بذواتهم " (٣).

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٢٣١ .
(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٣٠ / ٣٦٤ وأيضاً ١٥ / ٩ .
(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٢٣١ .

وهذا كلام طيب وصائب كل الإصابة ولكن الذي يلزم ابن تيمية منه هو التأويل بصرف اللفظ عن ظاهر معناه "[(١)].

ومن هنا يتبين في وضوح أن مذهب ابن تيمية في المعية المنسوبة لله سبحانه هو جواز بل وجوب التأويل وصرف اللفظ فيها عن الظاهر، وكل النقول التي نقلها هو عن السلف وارتضاها تفيد وجوب التأويل والصرف عن الظاهر.

" وإذن فلا معنى لإنكار ابن تيمية المجاز وتأييد الإنكار بمذهب السلف، فالسلف ومعهم ابن تيمية مجوزون للمجاز وإن لم يسموه، والدليل هو هذا التأويل والصرف المتواتر النقل عنهم فما المجاز إلا تأويل وصرف اقتضاه مقتض هو القرينة، والقرينة هنا شرعية هي استحالة أن يوصف الباري سبحانه بما يوهم المشابهة بالحوادث، وليس لتأويلهم هذا تفسير إلا المجاز، فهو ليس حقيقة، لأن الحقيقة اللغوية لا يصرف فيها اللفظ عن ظاهره، وها هم قد صرفوه وأولوه، وهو ليس كناية لأن الكناية غير ممتنع فيها جواز إرادة المعنى الوضعي، ولو جوزنا هنا إرادة المعنى الوضعي ليكون الكلام كناية لوقعنا فيما فررنا منه وهو جواز المشابهة وهذا ممتنع شرعاً.

وإذا انتفت الحقيقة وانتفت الكناية فلا يبقى إلا المجاز لأن قرينته مانعة من إرادة المعنى الوضعي، وإذا ثبت هذا فلم يبق لإنكار المجاز أو التأويل وجه وهذا هو الصواب الذي يجب أن يصار إليه نقلاً وعقلاً وعقيدة "[(٢)].

ثانياً: سلك ابن تيمية في القرب نفس الطريق الذي سلكه في المعية، فنفى بشدة أن يكون القرب في جانب الله قرب ذات من ذات أو ذوات ورأى أن هذا هو مذهب السلف، وقد وافقهم ابن تيمية على مبدأ قرروه في القرب وهو أن قربه تعالى لا يكون بمماسة ذاتة لذوات من يقرب منهم وقال: " إن هذا المعنى يقر به جميع المسلمين "[(٣)].

ونقول بناء على نص كلام ابن تيمية: أن جميع المسلمين مجمعون على التأويل في مثل هذا الموضع لاقتضاء التأويل تنزيه الله عن مشابهة الحوادث، ويترتب على ذلك أن السلف وجميع علماء المسلمين قد ارتضوا التأويل وسيلة من وسائل الدفاع عن سلامة العقيدة.

---

(١) د . عبد العظيم المطعني: المجاز ٢ / ٨٣٣ .

(٢) د . عبد العظيم المطعني: المجاز ٢ / ١٣٦ .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٠ .

بل إن ابن تيمية نفسه قد لجأ إلى التأويل دفاعاً عن سلامة العقيدة ولإبطال بعض المذاهب الضالة مثل الحلولية والاتحادية وفي ذلك يقول: " وليس في الكتاب والسنة قط قرب ذاته من جميع المخلوقات في كل حال فعلم بذلك بطلان قول الحلولية فإنهم عمدوا إلى الخاص المقيد فجعلوه عاماً مطلقاً كما جعل إخوانهم الاتحادية ذلك في مثل قوله " كنت سمعه " وقوله فيأتيهم في صورة غير صورته " وأن الله تعالى قال على لسان نبيه سمع الله لمن حمده، وكل هذه النصوص حجة عليهم " (١).

فابن تيمية أراد هنا أن يقف في وجه الحلولية والاتحادية دفاعاً عن العقيدة فلم يجد ما يساعده على ذلك سوى التأويل فلجأ إليه، بل وصل به الأمر إلى أن يعزو التأويل إلى سلف الأمة ويقول إنه مذهب السلف ويكرر نسبة التأويل إلى السلف أكثر من مرة.

وهذا يثبت: أولاً صحة ما ذهب إليه الرازي، ويعطيه ثانياً الحق في أن يقول: " إذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع" (٢).

ثالثاً: ما ذهب إليه ابن تيمية من أن القرب المسند إلى الواحد هو قرب الله وحده فالتأويل فيه بالعلم والقدرة مستساغ ومقبول، وأما القرب المسند إلى الجمع فالمراد منه قرب الله بملائكته لا قربه هو وحده فلا يستساغ فيه التأويل.

أقول: هذا أيضاً هو رأي ابن كثير (ت ٧٧٤هـ) فقد تأثر بابن تيمية (ت٧٢٨هـ) في هذه النقطة ولم ينقل عنه الفكرة فحسب وإنما نقل نصه بحروفه.

يقول ابن كثير: " وقوله عز وجل (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) يعني ملائكته تعالى أقرب إلى الإنسان من حبل وريده ومن تأوله على العلم فإنما فر لئلا يلزم حلول أو اتحاد وهما منفيان بالإجماع تعالى الله وتقدس ولكن اللفظ لا يقتضيه فإنه لم يقل وأنا أقرب إليه من حبل الوريد وإنما قال (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) كما قال في المحتضر (ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون) يعني ملائكته، وكما قال تعالى:(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٣٠ .
(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ٣٠ / ٣٦٥ .

فالملائكة نزلت بالذكر وهو القرآن بإذن الله عز وجل وكذلك الملائكة أقرب إلى الإنسان من حبل وريده إليه بأقدار الله جل وعلا لهم على ذلك " (١).

فابن كثير قد تابع ابن تيمية فيما ذهب إليه من أنه لا يجوز أن يراد بالقرب هنا العلم، يقول ابن تيمية: " وقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) لا يجوز أن يراد به مجرد العلم فإن من كان بالشيء أعلم لا يقال إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به ولا لمجرد قدرته عليه " (٢).

ولنا على هذا النص ملاحظات:

أ – يرد ابن تيمية بهذا النص على ما ذهب إليه أبو عمر الطلمنكي من أن المراد بالقرب هنا العلم حيث قال أبو عمر: ومن سأل عن قوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فاعلم أن ذلك كله على معنى العلم به والقدرة عليه، والدليل على ذلك صدر الآية، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ لأن الله لما كان عالماً بوسوسته كان أقرب إليه من حبل الوريد، وحبل الوريد لا يعلم ما توسوس به النفس " (٣).

وقد رد عليه ابن تيمية وأيد رده بأن الله جعل العلم والقرب شيئين فقال: " ومما يدل على أن القرب ليس المراد به العلم أنه قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِۦ نَفْسُهُۥ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ ٱلْوَرِيدِ﴾ فأثبت العلم وأثبت القرب وجعلهما شيئين فلا يجعل أحدهما هو الآخر، وقيد القرب بقوله: ﴿إِذْ يَتَلَقَّى ٱلْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ ﴿١٧﴾ مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ ﴿١٨﴾﴾ " (٤).

وأرى: أنه ليس لابن تيمية دليل قطعي على المغايرة بين العلم والقرب في الآية لجواز أن يكون قوله (ونحن أقرب إليه) عطف تفسير على ما قبله وهو ثبوتية العلم.

(١) ابن كثير في تفسيره ٤ / ٢٢٣ .
(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٣ .
(٣) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٥٠١ .
(٤) المصدر السابق ٥ / ٥٠٤ .

ب – ومما يؤيد ما أذهب إليه صنيع شيخ المفسرين ابن جرير الطبري حيث بين المعنى المراد بالقرب في هذه الآية فلم يخرج عن أن المراد به العلم أو القدرة فقال: " وقد اختلف أهل العربية في معنى قوله تعالى:(ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) فقال بعضهم معناه نحن أملك به وأقرب إليه في المقدرة عليه.

وقال آخرون: بل معنى ذلك (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) بالعلم بما توسوس إليه نفسه " [١].

ج – بالإضافة إلى أن عبارة ابن تيمية في هذا النص " فإن من كان بالشيء أعلم لا يقال إنه أقرب إليه من غيره لمجرد علمه به ولا لمجرد قدرته عليه " [٢].

أقول: هذه العبارة فيها قصور لأن الذين قالوا إنه أقرب إليه من غيره لم يقولوا هذا لمجرد العلم بل للعلم المحيط بعظائم الأمور ودقائقها ولم يقولوا أقدر عليه من غيره لمجرد القدرة بل للقدرة الفائقة التي لا تدانيها قدرة، فكلام ابن تيمية هنا وارد في غير مورد [٣].

وعلى أي حال فسواء كان المراد بالقرب في هذه الآية العلم أو القدرة أو الملائكة فإن الذي يعنينا هو أن نبين: أن ابن تيمية هنا مؤول ضالع في التأويل ولا يكتفي بأنه قال بالتأويل وذهب إليه وإنما ينسبه إلى السلف ويكرر ذلك أكثر من مرة ويقول: إنه مذهب السلف، وهذا يكفينا فيما نريد أن نحاول إثباته، وننتهي إليه وهو أن ما ذهب إليه الرازي ومن

على شاكلته ليس فيه بدعة ولا ضلالة وإنما له ما يؤيده هذه المرة في كلام ابن تيمية نفسه وفيما قاله السلف كما أثبتنا ذلك مراراً.

رابعاً: يرى الرازي أن قرب الله سبحانه أعظم مما دلت عليه ظواهر هذه الآيات [٤] فهو أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء إلى نفسه.

---

(١) ابن جرير الطبري في تفسيره ٢٦ / ٩٩ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥٠٣ .

(٣) د. عبد العظيم المطعني في كتابه المجاز ٢ / ٨٤٠ .

(٤) هذه الآيات هي قوله تعالى:(وهو معكم أينما كنتم) وقوله (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) وقوله (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) .

يقول الرازي: " واعلم أن الناس يظنون أن هذه الآيات دالة على المبالغة في القرب وعندي أن قرب الله من العبد أعظم مما دلت عليه ظواهر هذه الآيات، وبيانه أن ماهيات الممكنات اتصلت بإيجاد الصانع أولاً ثم بواسطة ذلك الإيجاد حصل لها الوجود، فقربها من إيجاد الصانع أشد من قربها من وجودها بل هاهنا ما هو أدق منه، وذلك لأنه ظهر عندنا أن الماهيات إنما تكونت في كونها ماهيات وحقائق بتكوين الصانع وإيجاده فيكون إيجاد الصانع لتلك الماهيات متقدماً على تحقق تلك الماهيات فيكون قرب الصانع منها أتم من قربها من نفسها " (١).

وقد عرف ابن تيمية هذا الرأي فأشار إليه وعده من بين الآراء التي قيلت في القرب فقال: " ومن الناس من يفسر قول القائلين: بأنه أقرب إلى كل شيء من نفس ذلك الشيء بأن الأشياء معدومة من جهة أنفسها وإنما هي موجودة بخلق الرب سبحانه وتعالى لها وهي باقية بإبقائه وهو سبحانه وتعالى ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن فلا موجود إلا بإيجاده ولا باق إلا بإبقائه فلو قدر أنه لم يشأ خلقها وتكوينها لكانت باقية على العدم لا وجود لها أصلاً فصار هو أقرب إليها من ذواتها فتكوين الشيء وخلقه وإيجاده هو فعل الرب سبحانه وتعالى وبه كان الشيء موجوداً وكان ذاتاً محققة في الخارج، والموجود دائماً محتاج إلى خالقه لا يستغنى عنه طرفة عين فكان موجوداً بنسبته إلى خالقه ومعدوماً بنسبته إلى نفسه فإنه بالنظر إلى نفسه لا يستحق إلا العدم فكان الرب أقرب إلى المخلوقات من المخلوقات إلى أنفسها بهذا الاعتبار " (٢).

فابن تيمية ذكر هذا الرأي ولم يعقب عليه بما يفيد رده أو قبوله ولم ينسبه إلى قائله، وإن كنت أرى أن الاعتبارات الروحية أو الاتجاه الصوفي الذي يسيطر على الرازي في بعض الأحيان – وخصوصاً في تفسيره – هو الذي جعله يرى أن الماهية أقرب إلى الله تعالى من حقيقة وجودها.

يقول الرازي: " الحق سبحانه هو المتوسط بين كل ماهية وبين وجودها فهو إلى كل ماهية أقرب من وجود تلك الماهية،ومن هذا السر قال المحققون: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله، وقال المتوسطون: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله معه، وقال الظاهريون: ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله بعده.

---

(١) الرازي في كتابه لوامع البينات ص ٢٩٨ .

(٢) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٥١٣ .

واعلم أن هذه الدقائق التي أظهرناها في هذه المواضع لها درجتان:

إحداهما: أن يصل الإنسان إليها بمقتضى الفكر والروية والتأمل والتدبر.

والدرجة الثانية: أن تتفق لنفس الإنسان قوة وحالة وجدانية لا يمكن التعبير عنها وتكون نسبة الإدراك مع الذوق إلى الإدراك لا مع الذوق كنسبة من يأكل السكر إلى من يصف حلاوته بلسانه " (١).

خامساً: اتفق ابن تيمية مع الرازي في وجوب تأويل القرب والمعية وانفرد الرازي بنتيجة مؤداها: " إذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع " (٢).

وهنا يخطر ببالنا إذا كان ابن تيمية قد لجأ إلى التأويل في القرب والمعية فهل كان يجب عليه أن يؤول في غيرهما كالفوق والاستواء مثلاً ؟

إن النصوص التي بين أيدينا تقول: أن ابن تيمية يرى أن الفوقية والاستواء حقيقة وأن القرب والمعية مجاز، ويجمع ذلك بقوله " إذا قيل هو معهم دل على أن علمه وقدراته وسلطانه محيط بهم وهو مع ذلك فوق عرشه كما أخبر القرآن والسنة بهذا " (٣).

وينقل عن الطلمنكي قوله: " قال أهل السنة في قوله (الرحمن على العرش استوى) الاستواء من الله على عرشه المجيد على الحقيقة لا على المجاز " (٤).

ويرى ابن تيمية أن هذه الفوقية حقيقية حيث يقول: " الباري سبحانه وتعالى فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة، بل هو عال على العالم علواً حقيقياً هو العلو المعروف " (٥).

فابن تيمية يرى أن الفوقية حقيقة، وأن الاستواء على العرش على الحقيقة لا على المجاز، وأن المعية والقرب مجاز. وأرى أن هذا منه تحكم لا معنى له وخروج عما التزمه من نبذ التأويل ورفضه والهجوم عليه.

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ١٥ / ٣٠ / ٣٦٤ .

(٢) الرازي في المصدر السابق ٣٠ / ٣٦٥ .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ٤٩٩ .

(٤) ابن تيمية في المصدر السابق ٥ / ٥١٩ .

(٥) ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ١ / ١١١ .

يقول الدكتور محمد عيسى عبيد: " نعم هو تحكم لا معنى له لاسيما ونصوص الفوقية أقرب إلى التأويل من نصوص المعية، فلو ادعى مدع أن المعية حقيقية وأن الاستواء والفوق من المجاز لكان أولى أن يسمع قوله ويلتفت إلى رأيه دون سواه " (١).

ثم يبين ما يؤيد رأيه بقوله: " ذلك لأن بعض نصوص المعية ورد على سبيل الحصر كما في قوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا۟﴾ والحصر نوع من أنواع التوكيد بخلاف نصوص الاستواء فلم يرد شيء منها كذلك، فهي أقرب إلى أن تصرف عن ظاهرها، كما أن حرف التوكيد سابق في حديث القرب الذي فيه ط إنكم ليس تدعون أصم ولا غائباً إنكم تدعون سميعاً قريباً وهو معكم "، ولأن جميع نصوص القرب والمعية واردة بالجمل الاسمية وهي دالة على الثبوت والدوام، فمعية الله لنا بناء على ذلك ثابتة دائمة، أما نصوص الاستواء، فإنما جاءت كلها بصيغة الفعل (استوى) والفعل لا يدل بوضعه على الدوام والثبوت، ولا ريب أن ما يدل بوضعه على الدوام والثبوت – الجمل الاسمية – أبعد عن التأويل بالنسبة لما يفيد التجدد كالأفعال، فالاستواء إذن أقرب إلى التأويل من القرب والمعية، ولن ما يدل على القرب والمعية لم يصحبه ما يرشد إلى التأويل والصرف عن الظاهر، بخلاف ما دل على الفوقية والاستواء، فإن أكثرها قد صحبه ما يرشد إلى وجوب صرفه وصرف ما شاكله عن ظاهره، كما في قوله تعالى:(وهو القاهر فوق عباده) فإن اقتران الفوقية بالقهر دليل على أنها فوقية قهر واقتدار وعظمة وسلطان لا فوقية جهة ومكان.

وكذا قوله تعالى:(ثم استوى على العرش يدبر الأمر) اتبع فعل الاستواء بتدبيره سبحانه أمور عباده وشئون خلقه ليرشد من يبحث عن الحق فيعلم أن الاستواء إنما هو تنظيم شئون الملك بعد تمام الخلق لا استواء جلوس واستقرار " (٢).

وهكذا نرى أن كل الشواهد ترجح تأويل آيات الاستواء والفوقية بخلاف ما جاء في القرب والمعية، ومع ذلك فقد أولها ابن تيمية، ولذا كان يمكن لابن تيمية وقد أوّل آيات القرب والمعية

---

(١) د.محمد عيسيى عبيد في رسالته للدكتوراه" دلائل التنزيه وإبطال عقيدة التجسيم والتشبيه" ص١٩٧ .

(٢) الدكتور محمد عيسى عبيد في رسالته للدكتوراه دلائل التنزيه ص١٩٨ – ١٩٩ .

أن يؤول آيات الاستواء والفوقية وغيرهما أو على حد تعبير الرازي: إذا جاز التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع. أما أن يؤول آيات القرب والمعية ويقول أكثر من مرة أن هذا مذهب سلف الأمة وأئمتها ولا يؤول آيات الاستواء والفوقية وغيرهما ويتخذ موقفاً معيناً لا يسلك فيه سبيل السلف ولا طريق الخلف، فهذا تحكم وترجيح بلا مرجح.

***

صفة الفرح

جاء الفرح منسوباً إلى الله تعالى فيما رواه الشيخان واللفظ للبخاري عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " لله أشد فرحاً بتوبة عبده من رجل نزل منزلاً وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى إذا اشتد عليه الحر والعطش أو ما شاء الله قال أرجع إلى مكاني فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فإذا راحلته عنده " (١).

وقد اتفق الرازي وابن تيمية في الاستدلال على هذه الصفة بهذا الحديث.

رأي الرازي:

يرى الرازي: " أن المصير إلى التأويل أمر لابد منه لكل عاقل" (٢)، لأن الفرح بمعانيه المختلفة الذي يتعارفه الناس اهتزاز وطرب وخفة وسرور وأشر وبطر لا يليق بالله تعالى، ولذلك رأيناه بعد أن يذكر نص الحديث السابق يقول: " والتأويل هو أن من يرضى بالشيء يفرح به فيسمى الرضا بالفرح " (٣).

وإذن فالرازي يرى أن المعنى الذي يليق بالله تعالى من معاني الفرح هو الرضا بتوبة التائب.

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن ما وصف الرسول به ربه عز وجل في الأحاديث الصحاح التي تلقاها أهل المعرفة بالقبول يجب الإيمان بها ومن ذلك قوله صلى الله عليه وسلم " لله أشد فرحاً بتوبة عبده المؤمن من أحدكم براحلته.. " الحديث متفق عليه (٤).

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الدعوات باب التوبة ٢٢ / ٢٨٠ من عمدة القاري شرح صحيح البخاري، وأخرجه مسلم في كتابة التوبة، وأخرجه الترمذي في الزهد .

(٢) الرازي في أساس التقديس ص ١٩٠ .

(٣) المصدر السابق ص ١٩٠ .

(٤) ابن تيمية في العقيدة الواسطية ص١٠٢ – ١٠٤ تحقيق الشيخ محمد خليل هراس، وص٢٧٢ من الكواشف الجلية عن معاني الواسطية و ١٣٨/٣ من مجموع الفتاوى .

توهموا أن هذه المعاني تكون فيه كما هي في المخلوق تعالى الله عن تشبيههم وتعطيلهم يقول شارحه: " في هذا الحديث إثبات صفة الفرح لله عز وجل والكلام فيه كالكلام في غيره من الصفات.

إنه صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به وهو من صفات الفعل التابعة لمشيئته تعالى وقدرته فيحدث له هذا المعنى المعبر عنه بالفرح عندما يحدث عبده التوبة والإنابة إليه وهو مستلزم لرضاه عن عبده التائب وقبوله توبته.

وإذا كان الفرح في المخلوق على أنواع فقد يكون فرح خفة وسرور وطرب وقد يكون فرح أشر وبطر فالله عز وجل منزه عن ذلك كله ففرحه لا يشبه فرح أحد من خلقه لا في ذاته ولا في أسبابه ولا في غاياته فسببه كمال رحمته وإحسانه التي يحب من عباده أن يتعرضوا لها وغايته إتمام نعمته على التائبين المنيبين.

أما تفسير الفرح بلازمه وهو الرضا وتفسير الرضا بإرادة الثواب فكل ذلك نفي وتعطيل لفرحه ورضاه سبحانه أوجبه سوء ظن هؤلاء المعطلة بربهم حيث " [(١)].

رأي الباحث:

أولاً: الفرح الذي يتعارفه الناس من نعوت بني آدم محال على الله تعالى، لأنه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصاً أو يدفع به ضراً، وهذا محال على الله تعالى [(٢)].

ومن هنا فإننا لو نظرنا إلى معاني الفرح في كلام العرب فإننا نجدها على وجوه: منها: الفرح بمعنى السرور ومنه قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمۡ فِي ٱلۡفُلۡكِ وَجَرَيۡنَ بِهِم بِرِيحٖ طَيِّبَةٖ وَفَرِحُواْ بِهَا ﴾[(٣)]، أي سروراً وهذا الوصف غير لائق بالقديم، لأن ذلك خفة تعتري الإنسان إذا كبر قدر شيء عنده فناله فرح لموضع ذلك.

---

(١) الشيخ محمد خليل هراس في شرحه للعقيدة الواسطية لابن تيمية ص١٠٥ – ١٠٦ .

(٢) الشيخ الخضر الشنقيطي: استحالة المعية بالذات ص ٢٦٢ .

(٣) سورة يونس: ٢٢ .

ولا يوصف القديم أيضاً بالسرور لأنه سكون لوضع القلب على الأمر إما لمنفعة في عاجل أو آجل وكل ذلك منفي عن الله سبحانه.

ومنها: الفرح بمعنى البطر والأشر ومنه قوله سبحانه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْفَرِحِينَ ﴿٧٦﴾﴾(١)، ومنه قوله: ﴿إِنَّهُۥ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ﴿١٠﴾﴾(٢).

ومنه: الفرح بمعنى الرضا، ومنه قول الله عز وجل: ﴿كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٥٣﴾﴾(٣) أي راضون.

ومعنى قوله ﷺ في الحديث الذي معناه " لله أفرح " أي أرضى (٤).

وإذن فالذي يناسب الله سبحانه وتعالى من هذه المعاني هو الرضا، والرضا من صفات الله سبحانه لأن الرضا هو القبول للشيء والمدح له والثناء عليه، فإطلاق الفرح في حق الله تعالى مجاز عن رضاه.

وقد اتجه إلى ذلك شراح الصحيحين فرأينا النووي (ت٦٧٦هـ) يقول: " فرح الله تعالى هو رضاه فالمراد هنا أن الله تعالى يرضى توبة عبده أشد مما يرضى واجد ضالته بالفلاة فعبر عن الرضا بالفرح تأكيداً لمعنى الرضا في نفس السامع ومبالغة في تقريره " (٥).

ورأينا ابن حجر (ت٨٥٢هـ) يقول: " إطلاق الفرح على الله تعالى مجاز يراد به رضاه وعبر عنه به تأكيداً لمعنى الرضا في نفس السامع ومبالغة في تقريره " (٦).

ونفس المعنى بحروفه رأيناه عند البدر العيني (ت٨٥٥هـ) (٧).

---

(١) سورة القصص: ٧٦ .

(٢) سورة هود: ١٠ .

(٣) سورة الروم: ٣٢، المؤمنون: ٥٣ .

(٤) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٧ – ٤٧٨ .

(٥) النووي في شرحه لصحيح مسلم ١٧ / ٦٠ – ٦١ .

(٦) ابن حجر في فتح الباري ٢٣ / ١٢٣ – ١٢٤ .

(٧) البدر العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري ٢٢ / ٢٨١ .

وقد اتجه نفس الاتجاه ابن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧هـ) فقال: " من كان مسروراً بشيء راضياً به قيل له فرح والمراد الرضا بتوبة التائب ولا يجوز أن يعتقد في الله تعالى التأثر الذي يوجد في المخلوقين فإن صفات الحق قديمة فلا تحدث له صفة " (١).

وهو نفس اتجاه الرازي عندما ذهب إلى أن " التأويل هو أن من يرضى بالشيء يفرح به فيسمى الرضا بالفرح " (٢).

ثانياً: ما قاله الشيخ هراس شارحاً لرأي ابن تيمية من أن " الفرح في حق المخلوق على أنواع فقد يكون فرح خفة وسرور وطرب، وقد يكون فرح أشر وبطر والله عز وجل منزه عن ذلك كله " (٣).

أقول هو بذلك يتفق مع المؤولين فالجميع ينزه الله سبحانه عن الفرح الذي يتعارفه الناس فيما بينهم، فهذه خطوة يتفق عليها المسلمون جميعاً إلا ما شذ عن ذلك من المشبهة والمجسمة، أما الخطوة الثانية فهي ما المراد بالفرح في حق الله تعالى ؟ لو قال: تفسيره قراءته، أو أمروها كما جاءت، لقلنا أنه سلك مسلك السلف، أما إذا قال في " هذا الحديث إثبات صفة الفرح صفة حقيقية لله عز وجل على ما يليق به.. وهو مستلزم لرضاه عن عبده التائب وقبوله توبته " (٤).

فهنا أقول: أي فرق بينه وبين المؤولين ؟ إنه ذهب إلى ما ذهبوا إليه، وإن كان هناك فرق فهو أنه تناقض مع نفسه بعد عدة أسطر، وقال: " أما تفسير الفرح بلازمه وهو الرضا وتفسير الرضا بإرادة الثواب فكل ذلك نفي وتعطيل لفرحه سبحانه أوجبه سوء ظن المعطلة بربهم حيث توهموا أن هذه المعاني تكون فيه كما في المخلوق تعالى الله عن تشبيههم وتعطيلهم " (٥).

---

(١) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ٤٦ .
(٢) الرازي في أساس التقديس ص ١٩٠ .
(٣) الشيخ هراس في شرحه للعقيدة الواسطية ص ١٠٥ .
(٤) المصدر السابق ص ١٠٥ .
(٥) المصدر السابق ص ١٠٦ .

ولنا على هذا النص ملاحظات:

أولاً: أن الشيخ هراس نفسه فسر الفرح بما فسره به المؤولون فقال: "وهو مستلزم لرضاه عن عبده التائب وقبول توبته "[(١)]. وهو بذلك قد أوّل وإن كان لم يسم الأشياء بأسمائها فلم يقل إنه مجاز أو تأويل.

ثانياً: عندما هاجم من فسر الفرح بلازمه وهو الرضا كان عليه أن يعلم أنه أول من ينطبق عليه هذا الهجوم، لأنه هو أيضاً فسره بذلك فقال: الفرح مستلزم لرضاه عن عبده " وعبارته التي يهاجم فيها من قال بذلك هي: " أما تفسير الفرح بلازمه وهو الرضا فقد أوجبه سوء ظن هؤلاء المعطلة بربهم ".

وبذلك يكون قد ناقض نفسه قبل أن يهاجم غيره.

ثالثاً: جميع من ذهب إلى التأويل سواء كان الرازي أو غيره ممن كان قبله أو بعده اختاروا من معاني الفرح ما يصح أن يقال في حقه تعالى، فكان أولى هذه المعاني هو الرضا.

وبينوا سبب ذلك فيما عبر عنه البيهقي بقوله: " لأن الرضا هو القبول للشيء والمدح له والثناء عليه، والقديم سبحانه قابل للإيمان من مزك ومادح له ومثن على المرء بالإيمان ليجوز وصفه بذلك "[(٢)].

***

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .

(٢) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٨ .

صفة العجب

العجب صفة من صفات الأفعال التي تقوم بالله تعالى كما يليق به، وهو من الصفات التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أما القرآن الكريم ففي قوله تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾[1] على قراءة من قرأ " عجبت " بضم التاء، وهي قراءة صحيحة قرأ بها النبي صلى الله عليه وسلم فيكون التعجب منسوباً إلى الله تعالى.

أما السنة فقد روى الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: أتى رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله أصابني الجهد فأرسل إلى نسائه فلم يجد عندهن شيئاً فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ألا رجل يضيف هذا الليلة يرحمه ا لله، فقام رجل من الأنصار فقال أنا يا رسول الله، فذهب إلى أهله فقال لامرأته ضيف رسول الله لا تدخريه شيئاً، قالت: والله ما عندي إلا قوت الصبية، قال: فإذا أراد الصبية العشاء فنوميهم وتعالي فاطفئي السراج ونطوي بطوننا الليلة ففعلت، ثم غدا الرجل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لقد عجب الله عز وجل أو ضحك من فلان وفلانة فأنزل الله عز وجل: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾[2].

وفي البخاري أيضاً ".. . ثم قامت كأنها تصلح سراجها فأطفأته

فجعلا يريانه أنهما يأكلان فباتا طاويين فلما أصبح غدا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما فأنزل الله (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) "[3].

---

(١) سورة الصافات: ١٢ .

(٢) هذا الحديث أخرجه البخاري في كتاب التفسير(سورة الحشر) باب قوله تعالى:(ويؤثرون على أنفسهم .. الآية) انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٩/٢٢٧ – ٢٢٨ .

(٣) أخرجه البخاري في كتاب المناقب باب قول الله تعالى (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٦ / ٢٦٤ .

والعجب في هذا الحديث وأمثاله عند المنزهين لله تعالى عن مماثلة الحوادث ليس على ظاهره فإنه على حقيقته إنما يكون من شيء يدهم المتعجب مما لا يعلمه ف يستعظمه لخفاء سببه عليه والله منزه عن ذلك.

رأي الرازي:

يقول الرازي: " تحقيق القول فيه أن تقول: دل القرآن والخبر على جواز إضافة العجب إلى الله تعالى، وإذا ثبت هذا فنقول العجب من الله تعالى خلاف العجب من ا لآدميين كما قال تعالى: ﴿ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ ﴾ (١) وقال : ﴿ سَخِرَ ٱللَّهُ مِنْهُمْ ﴾ (٢) وقال تعالى: ﴿ وَهُوَ خَـٰدِعُهُمْ ﴾ (٣).

والمكر والخداع والسخرية من الله تعالى بخلاف هذه الأحوال من العباد.

وقد ذكرنا أن القانون في هذا الباب أن هذه الألفاظ محمولة على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض " (٤).

وهذا القانون الذي أشار إليه الرازي هنا ذكره في بداية تفسيره فقال: " اعلم أنه قد ورد في القرآن ألفاظ دالة على صفات لا يمكن إثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صوراً فأحدها الاستهزاء، قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ ﴾ (٥)، ثم إن الاستهزاء جهل والدليل عليه أن القوم لما قالوا لموسى عليه السلام: ﴿ أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَـٰهِلِينَ ﴾ (٦).

وثانيها المكر، قال تعالى: ﴿ وَمَكَرُوا۟ وَمَكَرَ ٱللَّهُ ۖ ﴾ (٧).

وثالثها: الغضب، قال تعالى: ﴿ وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِمْ ﴾ (٨).

---

(١)سورة الأنفال: ٣٠ .

(٢) سورة التوبة: ٧٩ .

(٣) سورة النساء: ١٤٣ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب المجلد ١٣ / ٢٥ / ٢٠٩ .

(٥) سورة البقرة: ١٥ .

(٦) سورة البقرة: ٦٧ .

(٧) سورة آل عمران: ٥٤ .

(٨) سورة الفتح: ٦ .

ورابعها: التعجب، قال تعالى: ﴿ بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ ﴿١٢﴾ ﴾(١).

فمن قرأ (عجبت) بضم التاء كان التعجب منسوباً إلى الله تعالى، والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل بسبب الشيء.

وخامسها: التكبر، قال تعالى: ﴿ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ﴾(٢) وهو صفة ذم.

وسادسها: الحياء، قال تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا ﴾(٣).

والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء قبيح.

واعلم أن القانون الصحيح في هذه الألفاظ أن نقول: لكل واحد من هذه الأحوال أمور توجد معها في البداية وآثار تصدر عنها في النهاية مثاله أن الغضب حالة تحصل في القلب عند غليان دم القلب وسخونة المزاج والأثر الحاصل منها في النهاية إيصال الضرر إلى ا لمغضوب عليه، فإذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض وقس الباقي عليه "(٤).

فنقول هٰهنا: " من تعجب من شيء فإنه يستعظمه فالتعجب في حق الله تعالى محمول على أنه يستعظم تلك الحالة، إن كانت قبيحة فيترتب العقاب العظيم عليه، وإن كانت حسنة فيترتب الثواب العظيم عليه "(٥).

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن " التعجب استعظام للمتعجب منه "

ثم يضيف: " وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب وقد يكون لما خرج عن نظائره والله تعالى بكل شيء عليم، فلا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما تعجب منه بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيماً له، والله تعالى يعظم ما هو عظيم إما لعظمة سببه أو لعظمته.

---

(١) سورة الصافات: ١٢ .

(٢) سورة الحشر: ٢٣ .

(٣) سورة البقرة: ٢٦ .

(٤) الرازي في مفاتيح الغيب ١ / ١٩٧ – ١٩٨ .

(٥) الرازي في مفاتيح الغيب ١٣ / ٢٥ / ٢٠٩ .

فإنه وصف بعض الخبر بأنه عظيم ووصف بعض الشر بأنه عظيم فقال تعالى: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾(١) وقال: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِى وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ ﴿٨٧﴾﴾(٢) وقال: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا۟ مَا يُوعَظُونَ بِهِۦ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا ﴿٦٦﴾ وَإِذًا لَّءَاتَيْنَٰهُم مِّن لَّدُنَّآ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٦٧﴾﴾(٣) وقال: ﴿وَلَوْلَآ إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُم مَّا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّتَكَلَّمَ بِهَٰذَا سُبْحَٰنَكَ هَٰذَا بُهْتَٰنٌ عَظِيمٌ ﴿١٦﴾﴾(٤) وقال: ﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾﴾(٥).

ولهذا قال تعالى:(بل عجبت ويسخرون) على قراءة الضم، فهنا هو عجب من كفرهم مع وضوح الأدلة.

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للذي آثر هو وامرأته ضيفهما: لقد عجب الله. وفي لفظ في الصحيح: " لقد ضحك الله الليلة من صنعكما البارحة ".

وقال " عجب ربك من شاب ليست له صبوة " ونحو ذلك "(٦).

رأي الباحث:

أولاً: يتفق ابن تيمية مع الرازي في أن " من تعجب من شيء فإنه يستعظمه " (٧) ويعبر عن ذلك بقوله " قول القائل: التعجب استعظام للمتعجب منه "، ويوافق على ذلك بقوله " فيقال: نعم " (٨).

ويتفق ابن تيمية أيضاً مع الرازي في أن " التعجب إنما يكون عند الجهل بسبب الشيء "(٩) فيقول: " وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب " (١٠).

---

(١)سورة النمل: ٢٦ .

(٢) سورة الحجر: ٨٧ .

(٣) سورة النساء: ٦٦، ٦٧ .

(٤) سورة النور: ١٦ .

(٥) سورة لقمان: ١٣ .

(٦) ابن تيمية في الأكملية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ١٢٣، ١٢٤ .

(٧) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٥ / ٢٠٩ .

(٨) ابن تيمية في الأكملية ٦ / ١٢٣ .

(٩) الرازي في مفاتيح الغيب ١ / ١٩٨ .

(١٠) ابن تيمية في الأكملية ٦ / ١٢٣ .

ويتفق ابن تيمية أيضاً مع الرازي في أن التعجب بهذا المعنى مستحيل على الله تعالى أو على حد تعبير ابن تيمية " الله تعالى بكل شيء عليم فلا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما يعجب منه "(١).

أما الذي يجوز عليه تعالى فقد بينه ابن تيمية بقوله: " لا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما تعجب منه بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيماً له والله تعالى يعظم ما هو عظيم إما لعظمة سببه أو لعظمته " (٢) .

وهو نفس ما ذهب إليه الرازي وعبر عنه بقوله: " فالتعجب في حق الله تعالى محمول على أنه يستعظم تلك الحالة " (٣).

وبناء على ما ذهب إليه الرازي وابن تيمية يمكن أن نقول في هذا الحديث الذي معنا أنه " قد عظم عند الله قدر ما صنع الأنصاري وزوجه من إيثارهما الضيف على النفس والولد مع ما هم فيه من خصاصة ومبالغتهما في إكرامه بإخفاء حالهما عليه حتى لا يحول علمه بحاجتهما دون استيفائه رغبته من الطعام (٤).

ولما كان عظم قدر المتعجب منه حاصلاً ساغ نسبة التعجب إلى الله تعالى على ما ذهب إليه الرازي وابن تيمية أيضاً، بل كان هذا التأويل للحديث تطبيقاً عملياً لرأي الرازي وابن تيمية، فعلى ما ذهب إليه الرازي محمول على أنه سبحانه يستعظم تلك الحالة الحسنة فيترتب على ذلك الثواب العظيم.

وعلى ما ذهب إليه ابن تيمية: لخروجه عن نظائره تعظيماً له، والله يعظم ما هو عظيم إما لعظمة سببه أو لعظمته.

ومن هنا قلنا: لما كان عظم قدر المتعجب منه حاصلاً فيما جرت به العادة ساغ نسبة التعجب إلى الله تعالى من هذا الوجه فقط، " لا من سائر الوجوه الملحوظة في تعجب الناس كالبداء

---

(١) ابن تيمية في المصدر السابق .

(٢) نفس المصدر السابق .

(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٥ / ٢٠٩ .

(٤) الدكتور محمد عيسى عبيد في دلائل التنزيه ص ٤٧٧ .

وجهل السبب، والانفعال عند رؤية المتعجب منه لاستحالة كل هذه المذكورات على من ليس كمثله شيء " [١].

ثانياً: يمكن أن يؤول عجب الله من الأنصاري وزوجه برضاه تعالى عنهما فيكون معنى العجب الرضا.

وقد نقل البيهقي عن الخطابي قوله " إطلاق العجب لا يجوز على الله تعالى ولا يليق بصفاته وإنما معناه الرضا وحقيقته أن ذلك الصنيع منهما – أي الأنصاري وزوجه – حل من الرضا عند الله والقبول له ومضاعفة الثواب عليه محل العجب عندكم في الشيء التافه إذا رفع فوق قدره وأعطى به الأضعاف من قيمته " [٢].

وقد ذهب إلى ذلك أيضاً ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) فقال معنى " لقد عجب الله من صنيعكما البارحة " أي حل عنده محل ما يعجب الناس منه " [٣].

فكما أنكم إذا رأيتم ما يعظم في أعينكم لخفاء سببه عليكم عجبتم منه ناظرين إليه، كذلك الله رب العالمين والعالم بما كان وما يكون إذا رأى من عبده حرصه على التقرب إليه وإيثاره سواه على نفسه حباً فيما عنده تعالى، رضي عنه وأقبل عليه بكرمه وزاده إيماناً وإحساناً " [٤].

ثالثاً: قراءة الضم والفتح في قوله (بل عجبتُ) بضم التاء وفتحها قراءتان مشهورتان نزل بهما معاً القرآن الكريم.

يقول الطبري: " اختلف القراء في ذلك فقرأ عامة قراء الكوفية " عجبتُ " بضم التاء بمعنى بل عظم عندي وكبر اتخاذهم لي شريكاً وتكذيبهم تنزيلي وهم يسخرون، وقرأ ذلك عامة قراء المدينة والبصرة وبعض قراء الكوفة " بل عجبتَ " بفتح التاء بمعنى بل عجبت أنت يا محمد ويسخرون من هذا القرآن والصواب أن يقال أنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار فأيتهما قرأ القارئ فمصيب لأنهما وإن اختلف معنياهما فكل واحد من معنييه صحيح.

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة .
(٢) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٠ .
(٣) ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص ٢١١ .
(٤) الشيخ محمد عيسى عبيد في دلائل التنزيه ص ٤٧٧ .

قد عجب محمد مما أعطاه الله من الفضل وسخر منه أهل الشرك.

وقد عجب ربنا من عظم ما قاله المشركون في الله، وسخر المشركون بما قالوه.

فالتنزيل نزل مرة واحدة بالقراءتين وقد أمر الله رسوله صلى الله عليه وسلم أن يقرأ بهما"(١).

وإذن: فقراءة (عجبتُ) بضم التاء صحيحة وأن الطبري عندما انتهى إلى أن معنى " عجبت " بضم التاء عظم عندي كان بذلك قد وجه الأنظار إلى ما يصح أن يفسر به ويؤول إليه معنى العجب فقال بذلك الرازي واتجه إليه ابن تيمية.

***

(١) ابن جرير الطبري في تفسيره ٢٣ / ٢٩ .

صفة الضحك

الضحك من الصفات التي انفردت بها السنة إذ لم يرد ذكرها في القرآن الكريم، وهذا الانفراد لا يؤثر عند أهل السنة والجماعة لأن ما ثبت بالسنة الصحيحة كالذي ثبت بالقرآن دون فرق لأن القرآن نفسه يأمر الله فيه عباده بالأخذ بالسنة مطلقاً.

وقد ورد في السنة الصحيحة عن أبي هريرة قال: قال ناس يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فذكر الحديث بطوله قال: " ويبقى رجل بين الجنة والنار.. إلى أن قال: يا رب لا تجعلني أشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك - الله – فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها – أي في الجنة – " (١).

وفيه أيضاً: " فلا يزال يدعو حتى يضحك الله منه فإذا ضحك منه قال له: ادخل الجنة " (٢).

وأيضاً عن أبي هريرة أن رجلاً أتى النبي صلى الله عليه وسلم فبعث إلى نسائه فقلن ما معنا إلا الماء، فقال صلى الله عليه وسلم: من يضيف هذا، فقال رجل من الأنصار أنا فانطلق به إلى امرأته فقال أكرمي ضيف

رسول الله صلى الله عليه وسلم.. إلى أن قال: " فلما أصبح غدا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ضحك الله الليلة أو عجب من فعالكما فأنزل الله (ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة) " (٣).

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الرقاق باب الصراط جسر جهنم، عمدة القارئ شرح صحيح البخاري ٢٢ / ١٣٢ .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد باب قول الله تعالى وجوه يومئذ ناضرة، عمدة القاري ٢٥ / ١٢٥، وأيضاً صحيح مسلم في كتاب الإيمان باب آخر أهل الجنة دخولاً ٣ / ٢٤ من شرح النووي على مسلم ولفظه في مسلم " فيقول أي رب لا أكون أشقى خلقك فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله تبارك وتعالى منه فإذا ضحك الله منه قال: ادخل الجنة " .

(٣) البخاري في كتاب المناقب باب ويؤثرون على أنفسهم . انظر عمدة القاري ١٦/٢٦٤، وفي كتاب التفسير باب ويؤثرون على أنفسهم، تفسير سورة الحشر .

وفي البخاري أيضاً عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: " يضحك الله إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر يدخلان الجنة يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهد " [١].

وفي سنن ابن ماجه عن أبي رزين قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " ضحك ربنا من قنوط عباده وقرب خيره، قال: قلت يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ قال: نعم، قلت: لن نعدم من رب يضحك خيراً " [٢].

رأي الرازي:

قال الرازي: إن هذا الوصف – الضحك – لم يرد في القرآن لكنه ورد في الخبر، وبعد أن يذكر بعض الأحاديث التي قدمناها يقول: " واعلم أن حقيقة الضحك على الله تعالى محال، ويدل عليه وجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُۥ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَىٰ ﴿٤٣﴾ ﴾[٣] يبين أن اللائق به أن يضحك ويبكي فأما الضحك والبكاء فلا يليقان به.

الثاني: أن الضحك الذي يعتري البشر عندما يستخفهم الفرح والطرب محال على الله تعالى.

الثالث: لو جاز عليه الضحك لجاز عليه البكاء، وقد التزمه بعض الحمقى وزعم أنه بكى على أهل طوفان نوح عليه السلام وهذا جهل شديد، فإنه تعالى هو الذي خلق الطوفان فإن كرهه فلِمَ خلقه ؟ وأن يكرهه فلِمَ ينكر عليه ؟

الرابع أن الضحك إنما يتولد من التعجب والتعجب حالة تحصل للإنسان عند الجهل بالسبب وذلك في حق عالم الغيب والشهادة محال [٤].

---

(١) البخاري في كتاب الجهاد والسير باب الكافر يقتل المسلم ثم يسلم، عمدة القاري ١٢٢/١٤ .

(٢) أخرجه ابن ماجه في سننه ١ / ٦٤ برقم ٢٨١، بتحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة بيروت بدون تاريخ .

(٣) سورة النجم: ٤٣ .

(٤) الرازي في أساس التقديس ص١٨٨، ١٨٩ .

وبعد أن يثبت الرازي أن حقيقة الضحك محال على الله تعالى يبين أنه لابد من التأويل فيقول: " وجه التأويل فيه وجوه:

أحدها: أن المصدر كما يحسن إضافته إلى المفعول فكذلك يحسن إضافته إلى الفاعل، فقوله " ضحكت من ضحك الرب " أي من الضحك الحاصل في ذاتي بسبب أن الرب خلق ذلك الضحك.

الثاني: أن يكون المراد أنه تعالى لو كان ممن يضحك كالملوك، كان هذا القول مضحكاً له.

الثالث: أن يحمل الضحك على حصول الرضى والإذن وهذا نوع من الاستعارة " (١) .

رأي ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أن الضحك صفة كمال ولذا يقول: " الإنسان حيوان ناطق ضاحك وما يميز الإنسان عن البهيمة صفة كمال، فكما أن النطق صفة كمال فكذلك الضحك صفة كمال فمن يتكلم أكمل ممن لا يتكلم ومن يضحك أكمل ممن لا يضحك، وإن كان الضحك فينا مستلزماً لشيء من النقص فالله منزه عن ذلك، فليس حقيقة الضحك مطلقاً مقرونة بالنقص " (٢)– .

وقول القائل " إن الضحك خفة روح " ليس بصحيح وإن كان ذلك قد يقارنه ثم قول القائل " خفة روح " إن أراد به وصفاً مذموماً فهذا يكون لما لا ينبغي أن يضحك منه وإلا فالضحك في موضعه المناسب له صفة مدح وكمال، وإذا قدر حيان أحدهما يضحك مما يضحك منه والآخر لا يضحك قط كان الأول أكمل من الثاني، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم " ينظر إليكم الرب قنطين فيظل يضحك يعلم أن فرحكم قريب " فقال له أبو رزين العقيلي: يا رسول الله أو يضحك الرب ؟ قال نعم، قال لن نعدم من رب يضحك خيراً " (٣).

يقول ابن تيمية: " فجعل الأعرابي العاقل – بصحة فطرته – ضحكه دليلاً على إحسانه وإنعامه فدل على أن هذا الوصف مقرون بالإحسان المحمود وأنه من صفات الكمال، والشمس

---

(١) الرازي في المصدر السابق ص ١٨٩ .

(٢) ابن تيمية في الأكملية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ١٢٢ .

(٣) سبق تخريجه في سنن ابن ماجه ١ / ٦٤ برقم ٢٨١ .

العبوس الذي لا يضحك قط هو مذموم بذلك وقد قيل في اليوم الشديد العذاب إنه يوماً عبوساً قمطريراً " (١).

رأي الباحث:

أولاً: ما انتهى إليه الرازي من أنه لابد من التأويل لأن حقيقة الضحك محال على الله تعالى، قد سبقه فيه ابن الجوزي الحنبلي (ت٥٩٧هـ) فقال: " اعلم أن الضحك له معان ترجع إلى معنى البيان والظهور وكل من أبدى عن أمر كان مستوراً قيل قد ضحك يقال ضحكت الأرض بالنبات إذا ظهر فيها وانفتق عن زهره " (٢).

فالتعبير بالضحك عن إبانة ما كان مستوراً كثير وروده في اللغة بمعنى البيان.

يقول ابن الجوزي: " وكذلك الضحك الذي يعتري البشر إنما هو انفتاح الفم عند الإنسان وهذا يستحيل على الله تعالى فوجب حمله على إبداء كرم الله وإبانة فضله " (٣).

وعلى هذا فمعنى قول النبي صلى الله عليه وسلم يضحك الله أي يبين ويبدي من فضله ونعمه ما يكون جزاء لعبده الذي رضي عمله (٤).

ويسير البيهقي (ت٤٥٨هـ) في نفس الاتجاه فينقل عن أبي سليمان الخطابي (ت٣٨٨هـ) قوله عند شرحه لحديث يضحك الله سبحانه إلى رجلين يقتل أحدهما الآخر فكلاهما يدخل الجنة ".

يقول الخطابي: " قوله يضحك الله سبحانه " الضحك الذي يعتري البشر عندما يستخفهم الفرح غير جائز على الله عز وجل وهو منفي عن صفاته وإنما مثل ضربه لهذا الصنيع الذي يحل محل العجب عند البشر فإذا رأوه أضحكهم، ومعناه في صفة الله عز وجل الإخبار عن الرضا بفعل أحدهما والقبول للآخر ومجازاتهما على صنيعهما الجنة مع اختلاف أحوالهما وتباين مقاصدهما " (٥).

---

(١) ابن تيمية في الأكملية ٦ / ١٢١ .

(٢) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص٤١ طبعة القاهرة وص ١٧٩، ١٨٠ طبعة عمان .

(٣) ابن الجوزي في دفع شبه التشبيه ص ٤١ .

(٤) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٣ – ٤٧٤ .

(٥) المصدر السابق ص ٤٦٩ .

ويقول الخطابي: " قال البخاري الضحك هنا الرحمة، قال أبو سليمان – أي الخطابي – قول أبي عبد الله – أي البخاري – قريب وتأويله على معنى الرضا لفعلهما أقرب وأشبه ومعلوم أن الضحك من الكرام يدل على الرضا، فإنهم يوصفون عند المسألة بالبشر وحسن ا للقاء "(١).

يقول البدر العيني: " وليس في النسخ التي بين أيدي الناس ما نسبه الخطابي إلى البخاري باللفظ المذكور والله أعلم " (٢).

والبدر العيني من شراح البخاري يسير أيضاً في نفس الاتجاه حيث قال في أكثر من موضع: " قيل الضحك لا يصح على الله، وأجيب بأنه مجازي عن الرضا به " (٣).

وفي موضع آخر يقول: " يراد بالضحك لازمه – لأن الضحك لا يصح على الله عز وجل – وهو الرضا وكلما جاء هذا وأمثاله يراد لوازمها " (٤).

وقال النووي: " قال العلماء ضحك الله تعالى منه هو رضاه بفعل عبده " (٥).

وقال أيضاً: " قد قدمنا معنى الضحك من الله تعالى وهو الرضا والرحمة وإرادة الخير لمن يشاء رحمته من عباده " (٦).

ويسير ابن قتيبة (ت٢٧٦هـ) في نفس الاتجاه فيقول: " ونحن نقول إن العجب والضحك ليس على ما ظنوا وإنما هو على " حل عنده كذا بمحل ما يعجب منه وبمحل ما يضحك منه " لأن الضاحك إنما يضحك لأمر معجب له ولذلك قال رسول الله ﷺ للأنصاري الذي ضافه ضيف وليس في طعامه فضل عن كفايته فأمر امرأته بإطفاء السراج ليأكل الضيف وهو لا يشعر

(١) البيهقي في الأسماء والصفات ص٤٧٠، والبدر العيني في عمدة القاري ٢٢٨/١٩ .
(٢) البدر العيني في عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٩ / ٢٢٨ .
(٣) البدر العيني في عمدة القاري ٢٢ / ١٣٥ .
(٤) البدر العيني في عمدة القاري ١٦ / ٢٦٤، ١٢٧/٢٥، ٢٢٨/١٩، ١٢٢/١٤، ١٢٣.
(٥) النووي في شرح صحيح مسلم ٣ / ٤٣ .
(٦) المصدر السابق نفسه .

أن المضيف له لا يأكل: " لقد عجب الله تعالى من صنيعكما البارحة " أي حل عنده محل ما يعجب الناس منه وبمحل ما يضحك منه " (١) .

أي أن صنيع بيت الأنصاري مع الضيف قد حل عند الله تعالى بمحل ما يعجب منه عندكم فكما أنكم إذا رأيتم ما يعظم في أعينكم لخفاء سببه عليكم عجبتم منه ناظرين إليه، كذلك الله رب العالمين والعالم بما كان وما يكون إذا رأى من عبده حرصه على التقرب إليه وإيثاره سواء على نفسه حباً فيما عند الله تعالى رضي عنه وأقبل عليه بكرمه وزاده إيماناً وإحساناً.

وهكذا نرى أن ما ذهب إليه الرازي هو اتجاه أئمة الأمة وعلمائها من الذين يقتدى بهم في دين الله وخصوصاً ابن قتيبة الذي يراه ابن تيمية " من المنتسبين لأحمد والمنتصرين لمذاهب السنة المشهورة (٢).

ثانياً: الحديث الذي ذكره ابن تيمية وهو قوله صلى الله عليه وسلم: " ينظر إليكم الرب قنطين فيظل يضحك يعلم أن فرجكم قريب " فقال له

أبو رزين العقيلي يا رسول الله أويضحك الرب ؟ قال: نعم، قال لن نعدم من رب يضحك خيراً " (٣).

ولم يجد ابن تيمية هنا مفراً من التأويل فقال به وإن لم يسمه باسمه حيث عقب على قول الأعرابي فقال: " جعل الأعرابي العاقل – بصحة فطرته – ضحكه دليلاً على إحسانه وإنعامه فدل على أن هذا الوصف مقرون بالإحسان المحمود " (٤).

وهذا كلام واضح وصريح في أن ابن تيمية لم يسلك طريق السلف فيمرها كما جاءت ولكنه كان أقرب إلى المؤولين عندما رأى أن حقيقة الضحك محال على ا لله وأن ضحكه دليل على إحسانه وإنعامه.

---

(١) ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث ص ٢١١ .

(٢) ابن تيمية في تفسير سورة الإخلاص ص ١١٩ .

(٣) أخرجه ابن ماجه في سننه ١ / ٦٤ برقم ٢٨١ .

(٤) ابن تيمية في الأكملية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ١٢١ .

وقد ذكر ابن تيمية ما يدل على ذلك فقال " إذا كان الضحك فينا مستلزماً لشيء من النقص فالله منزه عن ذلك " (١).

وذكر أيضاً ما يدل على أنه يريد المعنى المجازي فقال: " هذا الوصف – الضحك – مقرون بالإحسان المحمود وأنه من صفات الكمال والشخص العبوس الذي لا يضحك قط مذموم بذلك، وقد قيل في اليوم الشديد العذاب إنه " يوماً عبوساً قمطريراً " (٢).

ومن المعروف عند المفسرين أن " يوماً عبوساً " تعبس فيه الوجوه على أنه من الإسناد المجازي كما في نهاره صائم " (٣).

ومن هنا يمكن أن نقول: إن ابن تيمية كان أقرب إلى الرازي عندما جعل الضحك دليلاً على إحسانه وإنعامه تعالى.

ثالثاً: أرى أن التأويل هنا ضروري وقد قال بذلك الرازي وأشار إليه ابن تيمية، وذلك لأن الضحك وما يماثله كالعجب والفرح لابد فيها من الانفعال الذي هو من لوازم هذه الأوصاف وهو تغيير من حال إلى حال عائد بالنقص والحدوث على من اتصف به، ولا ريب أن هذين يتنزه الله عنهما.

فمثلاً الضحك معناه حالة تعتري الإنسان كالعجب من الشيء تستدعي انفراج شفتيه مع صوت خاص بتأثر نفسي خاص، فهل لله شفتان تنفرجان ؟ وهل يعجب من شيء كان يجهل سببه حتى إذا وقع يستدعي التأثر به حتى تنفرج شفتاه بذلك الصوت الخاص؟

إذا تعذر ذلك في وصف الوجود الذاتي العليم بكل شيء قبل وقوعه فلابد من إرادة معنى آخر يصح أن يتصف به الله جل وعلا.

وإذن فضحك الله لابد فيه من إطلاق الضحك وإرادة رضاه مثلاً أو قبوله (٤). وإن كان الأسلم عدم تفسير الضحك والاشتغال بذلك والوقوف عند اللفظ وتفويض المعنى إلى الله تعالى فنتبع سبيل المتقدمين الذين عبر عنهم البيهقي بقوله: " فأما المتقدمون من أصحابنا فإنهم

---

(١) ابن تيمية في الأكملية ٦ / ١٢٢ .

(٢) ابن تيمية في الأكملية ضمن مجموع الفتاوى ٦ / ١٢١ .

(٣) الألوسي في تفسيره ٢٩ / ١٩٧ .

(٤) الدكتور محمد السماحي في كتابه العقائد في فتاوى ابن تيمية ص ٢٦٨ .

فهموا من هذه الأحاديث ما وقع الترغيب فيه من هذه الأعمال، وما وقع الخير عنه من فضل الله سبحانه ولم يشتغلوا بتفسير الضحك مع اعتقادهم أن الله ليس بذي جوارح ومخارج وأنه لا يجوز وصفه بكشر الأسنان وفغر الفم تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً " (١).

وأخيـراً:

ونحن في نهاية هذا الباب وبعد أن تتبعنا موقف كل من الرازي وابن تيمية من الصفات الخبرية بقسميها – صفات الذات وصفات الفعل – نجد أن الأمر الآن أصبح واضحاً كما ظهر ذلك من خلال ما عرضناه في هذا الباب.

ومن هنا فإنه يمكننا أن نجيب بصورة محددة على ما أثرناه من أسئلة أردنا بها الكشف عن حقيقة موقف كل من الرازي وابن تيمية من الصفات الخبرية لأنها هي التي اختلفت آراؤهما حولها فقلنا:

هل الرازي عندما اتخذ التأويل منهجاً وطريقاً خرج بسبب هذا التأويل عن السنة فوقع في البدعة والضلالة ؟

وهل ابن تيمية عندما ابتعد عن التأويل وأعلن تمسكه بمذهب السلف التزم بذلك فكان سلفياً فيما يتعلق بالصفات الخبرية ؟

أرى أن ما عرضناه في هذا الباب يجعلنا نقول:

أولاً: أن التأويل الصحيح الناهض على هدى اللغة ومنطق العقل وموافقة الشرع ضروري حتى عند المنكرين للتأويل، فليس فيه بدعة أو ضلالة.

ثانياً: أن ابن تيمية لم يكن سلفياً فيما يتعلق بالصفات الخبرية رغم ما قاله في أكثر من موضع من أنه يتمسك بموقف السلف.

وذلك لأننا من خلال عرضنا لمذهب السلف في الصفات رأينا أن السلف قد آمنوا بما ورد من غير تعرض لمعناه ببحث أو تأويل كما قال ابن قدامة (ت٦٢٠هـ): " مذهب السلف في صفات الله تعالى وأسمائه في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تفسير لها ولا تأويل، أمروها كما جاءت وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها " (٢).

---

(١) البيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٧٤ .

(٢) ابن قدامة في كتابه ذم التأويل ص ١٩ .

وينقل عن سفيان بن عيينة (ت١٩٨هـ) قوله: " كل ما وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره " [١].

وينقل أيضاً عن أبي عبيد (ت٢٢٤هـ) قوله: " ما أدركنا أحداً يفسر هذه الأحاديث ونحن لا نفسرها " [٢].

ولذلك يقول المقريزي: " من أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه صلى الله عليه وسلم بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات " [٣].

فالسلف سكتوا عن الخوض في تحديد معاني النصوص التي وصف الله بها نفسه أو صفه بها رسوله صلى الله عليه وسلم وردوا علمها إلى قائلها ومعناها إلى المتكلم بها، فهم قد فوضوا معناها إلى الله تعالى كما

يقول الجويني: " وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى " [٤].

وقد انتهى إلى ذلك الدكتور عوض الله حجازي حيث رأى أن السلف: " فوضوا معناها إلى الله تعالى وسواء سميتا ذلك تأويلاً إجمالياً أو غير تأويل فالمؤدى على كل واحد وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ولم يطلقوها على الله تعالى بالمعنى المتبادر منها بل بالمعنى الذي في علمه تعالى " [٥].

---

(١) المصدر السابق ص ١٩ والبيهقي في الأسماء والصفات ص ٤٢٩ .

(٢) ابن قدامة في المصدر السابق ص ٢٩ .

(٣) المقريزي في خططه ٢ / ٣٠٢ طبعة دار التحرير، وانظر الشهرستاني ١/ ٨٤ .

(٤) الجويني في العقيدة النظامية ص ٣٢ .

(٥)الدكتور عوض الله حجازي في كتابه ابن القيم ص ١٠٣ .

وهذا التصوير لمذهب السلف لم يلتزم به ابن تيمية نظرياً أو عملياً، أما عملياً: فقد ظهر ذلك واضحاً من خلال تطبيقه لهذا التصوير على الصفات الخبرية كما وضحنا ذلك فيما يتصل بالصفات الخبرية بقسميها.

وأما نظرياً: فقد رأينا ذلك في تصوير ابن تيمية لمذهب السلف.

حيث أن ابن تيمية قد حدد مذهب السلف في الصفات بقوله: " مذهب السلف رضوان الله عليهم إثبات الصفات وإجراؤها على ظهرها ونفي الكيفية عنها لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات الصفات وعلى هذا مضى السلف كلهم " (١).

وقد كرر ابن تيمية هذا المعنى في كثير من كتبه ورسائله (٢)، يختصر تارة ويتوسع تارة أخرى ولكنه لا يخرج في تصويره لمذهب السلف عن هذا المعنى فهو يثبت كل ما جاء في القرآن الكريم والسنة لا يؤوله ولا يخرجه عن ظاهره ويقول: " إن مذهب السلف إجراؤها على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها " (٣).

وابن تيمية يقصد الظواهر الحرفية لا الظواهر ولو مجازية يدل على ذلك ما يقوله ابن تيمية " ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من سلف الأمة – لا من الصحابة ولا من التابعين لهم بإحسان ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف – حرف واحد يخالف ذلك – أي أنه سبحانه على العرش وأنه فوق السماء – لا نصاً ولا ظاهراً ولم يقل أحد منهم قط أن الله ليس في السماء ولا أنه ليس على ا لعرش ولا أنه بذاته في كل مكان ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه – ولا أنه – لا متصل ولا منفصل ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها " (٤).

---

(١) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٤ / ٦، ٧ .

(٢) انظر: ابن تيمية في الرسالة التدمرية وهي من أهم ما كتب في هذا الموضوع، وأيضاً مجموع الفتاوى جـ ٣ في أكثر من موضع، وأيضاً الحموية الكبري جـ ٥، وأيضاً الرسالة المدنية ضمن مجموع الفتاوى جـ ٦ .

(٣) ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٥ / ١٣٦ .

(٤) ابن تيمية في الحموية الكبرى ٥ / ١٥ من مجموع الفتاوى .

وعلى ذلك يقرر ابن تيمية أن مذهب السلف هو إثبات كل ما جاء في القرآن من فوقية وتحتية واستواء على العرش ووجه ويد ومحبة وبغض وما جاء في السنة من ذلك أيضاً من غير تأويل وبالظاهر الحرفي، فهل هذا هو مذهب السلف حقاً ؟

ونقول في الإجابة عن ذلك: " لقد سبقه بهذا الحنابلة في القرن الرابع الهجري وادعوا أن ذلك مذهب السلف وناقشهم العلماء في ذلك الوقت وأثبتوا أنه يؤدي إلى التشبيه والجسمية لا محالة، وكيف لا يؤدي إليهما والإشارة الحسية إليه جائزة ؟ " [(١)].

ولذلك تصدى لهم الإمام الفقيه الحنبلي ابن الجوزي (ت٥٧٩هـ) ونفى أن يكون ذلك مذهب السلف، ونفى أيضاً أن يكون ذلك رأي الإمام أحمد.

وقال ابن الجوزي في ذلك: " رأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبد الله بن حامد وصاحبه القاضي أبو يعلى وابن الزاغوني[(٢)]، فصنفوا كتباً شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس.. وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، ولا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى ولا إلى إلغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدوث، ولم يقنعوا بأن يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات، ثم لما أثبتوا أنها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على معنى نعمة وقدرة ولا مجيء وإتيان على معنى بر ولطيف ولا ساق على شدة، بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآدميين والشيء إنما يحمل على حقيقته إذا أمكن فإن صرف صارف حمل على المجاز، ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من إضافته إليهم ويقولون نحن أهل السنة، وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل واتباع وإمامكم الأكبر أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يقول وهو تحت السياط كيف أقول ما لم يقل ؟ فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه، ثم قلتم في الأحاديث تحمل على ظاهرها فظاهر القدم الجارحة ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد

(١) الشيخ أبو زهرة في كتابه تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٣٢١ .

(٢) ترجمت لهؤلاء الثلاثة فيما سبق .

أجراه سبحانه مجرى الحسيات، وينبغي ألا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل فإنا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم فلو أنكم قلتم نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر أحد عليكم، وإنما حملكم إياه على الظاهر قبيح فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس منه " [١].

وهكذا استنكر الحنابلة هذا الاتجاه عندما شاع في القرن الرابع والقرن الخامس الهجري ولذلك استتر هذا المذهب حتى أعلنه ابن تيمية في جرأة وقوة وزاد آراؤه انتشاراً اضطهاده بسببها فإن الاضطهاد يذيع الآراء وينشرها ولذلك كثر أتباعه بسبب الاضطهاد وكسب لرأيه ذيوعاً وانتشاراً [٢].

وإن كان هذا لا يعنينا الآن ولا تبحث فيه سواء كان انتشار آراؤه بهذا السبب أو ذاك وإنما الذي يعنينا هو أن ابن تيمية قد خالف غيره في تصوير مذهب السلف فكان أقرب إلى من ذكرنا من الحنابلة الذين رد عليهم ابن الجوزي حيث قال بظاهر النص ثم تناقض مع نفسه فقال " بإجرائها على ظاهرها مع نفي الكيفية والتشبيه عنها "، أما غيره من السابقين عليه من علماء الأمة وأئمتها فقالوا: إن الظاهر الموهم للتشبيه غير مراد ثم تفويض المعنى بعد ذلك إلى الله تعالى.

أو بعبارة أخرى أن غيره منع إسناد الظاهر الموهم للتشبيه ثم فوض المعنى إلى الله تعالى.

ولذلك لما كان غيره صور مذهب السلف بأن ظاهر هذه الآيات والأحاديث المتشابهة غير مراد لله تعالى كان ذلك لضرورة علمهم بمفاهيم اللغة العربية واعترافهم بها بجانب علمهم بتنزيه الله عز وجل واستحالة ظاهر تلك المفاهيم على الله عز وجل، فاضطروا إلى أن يصوروا مذهب السلف كما صوروه بقولهم إن الظاهر غير مراد ثم نفوض علم المعنى إلى الله تعالى [٣].

أما ابن تيمية فهو في تصويره لمذهب السلف من أن الآيات تمر على ظاهرها من غير تأويل قد اصطدم بهذا مع مفاهيم اللغة العربية، وهنا لم يعبأ بهذا التصادم، بل أعلنها بأنه لا يصح أن يقال بأن الظاهر غير مراد، فهذا الظاهر هو الحقيقة لأنه لا مجاز في اللغة وبالتالي لا مجاز في القرآن الكريم ولا في الحديث الشريف، بل القول بالمجاز بدعة مستحدثة – كما وضحنا ذلك فيما سبق

---

(١) ابن الجوزي في كتابه دفع شبه التشبيه ص ٧ – ٩ .

(٢) الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص ٣٢٤ .

(٣) نقلاً عن الشيخ منصور عويس (بتصرف) في كتابه ابن تيمية ليس سلفياً، انظر: ص٢٤، ٢٥، ٤٢، ٤٣ .

– فكان إنكار ابن تيمية للمجاز في اللغة دعامة أساسية في تصويره لمذهب السلف وأساس في فهمه الظاهري للنصوص [(١)].

ولكن يمكن أن يوجه إليه الاعتراض الآتي وهو: كيف نفسر اللفظ على الحقيقة، ثم كيف نقول إن كنه الذات والصفات لا يعلمها إلا الله ؟ أليس في هذا تناقض ؟ وهل ما ورد في حق الله تعالى مما يوهم التشبيه يكون على حقيقته اللغوية الظاهرة ثم نقول بعد ذلك إننا نجهل الكيفية ؟

ألسنا نكون في ذلك قد وقعنا أولاً في المحظور، ثم بعد ذلك ناقضنا أنفسنا بل ناقضنا الحقيقة نفسها بقولنا بعد ذلك إننا نجهل الكيفية ؟ إن صدر الكلام يناقض عجزه، أما إذا قلنا إن الظاهر الذي يوهم التشبيه غير مراد ثم فوضنا العلم لله تعالى يكون الكلام سليماً وغير متناقض، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى: هل القول بجهل المخلوق لكنه الذات – جل جلاله – مع القول بالتفسير الظاهري كافٍ في التنزيه ؟

الجواب: أن القول بجهل المخلوق لكنه الذات – جل جلاله – مع القول بالتفسير الظاهري، في هذا القول تناقض وغير كاف في التنزيه، أما القول باستحالة الظاهر ثم التفويض فهو أسلم في العقيدة وصحيح في التنزيه وبعيد عن التناقض [(٢)].

---

(١) فالنص يفسر على حقيقته يعني يفسر على ظاهره المعروف في اللغة، ومن هنا فقد هاجم ابن تيمية من يقول بأن الظاهر غير مراد بقوله " وأما على قول أكابرهم أن معاني هذه النصوص المشكلة المتشابهة لا يعلمه إلا الله وأن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ولا الملائكة ولا السابقون الأولون " وينتهي إلى أنه قد " تبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من شر أقوال أهل البدع والإلحاد " ابن تيمية في كتابه موافقة صريح المعقول على هامش منهاج السنة ١ / ١١٧ – ١١٨، وأيضاً: درء تعارض العقل والنقل ١ / ٢٠٤ – ٢٠٥ تحقيق د / محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود.

(٢) الشيخ منصور محمد عويس: ابن تيمية ليس سلفياً ص ٤٨، ٤٩ .

يقول الشيخ الزرقاني: " لقد أسرف بعض الناس فخاضوا في متشابه الصفات بغير حق.. ومن الخطر أنهم ينسبون ما يقولون إلى سلفنا الصالح ويخيلون إلى الناس أنهم سلفيون.

من ذلك قولهم: إن الله يشار إليه بالإشارة الحسية وله من الجهات الست جهة الفوق، ويقولون: إنه استوى على عرشه بذاته استواء حقيقياً بمعنى أنه استقر فوقه استقراراً حقيقياً، غير أنهم يعودون فيقولون ليس كاستقرارنا وليس على ما نعرف، وهكذا يتناولون أمثال هذه الآية وليس لهم مستند فيما نعلم إلا التشبث بالظواهر، ولقد تجلى ذلك مذهب السلف فلا نطيل بإعادته " (١).

ثم يقول: " إن هؤلاء المتمسحين في السلف متناقضون لأنهم يثبتون تلك المتشابهات على حقائقها ولا ريب أن حقائقها تستلزم الحدوث وأعراض الحدوث كالجسمية والتجزؤ والحركة والانتقال.

لكنهم بعد أن يثبتوا تلك المتشابهات على حقائقها ينفون هذه اللوازم، مع أن القول بثبوت الملزومات ونفي لوازمها تناقض لا يرضاه لنفسه عاقل فضلاً عن طالب أو عالم، فقولهم في مسألة الاستواء الآنفة: إن الاستواء باق على حقيقته يفيد أنه الجلوس المعروف المستلزم للجسمية والتحيز وقولهم بعد ذلك ليس هذا الاستواء على ما نعرف يفيد أنه ليس الجلوس المعروف المستلزم للجسمية والتحيز.

فكأنهم يقولون: إنه مستو غير مستو، ومستقر فوق العرش أو متحيز غير متحيز وجسم غير جسم أو الاستواء على العرش ليس هو الاستواء على العرش، والاستقرار فوقه ليس هو الاستقرار فوقه إلى غير ذلك من التهافت.

فإن أرادوا بقولهم: الاستواء على حقيقته أنه على حقيقته التي يعلمها الله ولا نعلمها نحن فقد اتفقنا، لكن بقي أن تعبيرهم هذا موهم، ولا يجوز أن يصدر من مؤمن خصوصاً في مقام التعليم والإرشاد وفي موقف النقاش والحجاج، لأن القول بأن اللفظ حقيقة أو مجاز لا ينظر فيه إلى علم الله وما هو عنده، ولكن ينظر فيه إلى المعنى الذي وضع له اللفظ في عرف اللغة.

---

(١) فضيلة الشيخ عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان ٢ / ١٨٧ .

والاستواء في اللغة العربية يدل على ما هو مستحيل على الله في ظاهره، فلابد إذن من صرفه عن هذا الظاهر، واللفظ إذا صرف عما وضع له واستعمل في غير ما وضع له خرج عن الحقيقة إلى المجاز لا محالة، وما دامت هناك قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي.

ثم إن كلامهم بهذه الصورة فيه تلبيس على العامة وفتنة لهم، فكيف يواجهونهم به ويحملونهم عليه ؟ وفي ذلك ما فيه من الإضلال وتمزيق وحدة الأمة الأمر الذي نهانا القرآن عنه والذي جعل عمر يفعل ما يفعل بصبيغ أو بابن صبيغ وجعل مالكاً يقول ما يقول ويفعل ما يفعل بالذي سأله عن الاستواء، وقد مر بك هذا أو ذاك.

فلو أنصف هؤلاء لسكتوا عن الآيات والأخبار المتشابهة، واكتفوا بتنزيه الله تعالى عما توهمه ظواهرها من الحدوث ولوازمه ثم فوضوا الأمر في تعيين معانيها إلى الله وحده وبذلك يكونون سلفيين حقاً " (١).

ومن هنا قلنا: إن ابن تيمية لم يكن سلفياً فيما يتعلق بالصفات الخبرية، لأنه لم يتبع السلف في نفي الظاهر الموهم للمشابهة مع تفويض المعنى لله تعالى، وهو أيضاً لم يتبع السلف في إمرار النصوص على اللسان مع القول بتنزيه الله سبحانه وتعالى تنزيهاً عاماً بموجب قوله تعالى: (ليس كمثله شيء) بدون خوض في المعنى وبدون تحديد للمراد بدون زيادة في الوارد ولا إبدال ما ورد بما لم يرد " (٢).

وإذا كان ابن تيمية لم يتبع مذهب السلف فإنه أيضاً لم يتبع مذهب الخلف وإنما اتبع التفسير الظاهري الذي جره إلى المآخذ التي أخذت عليه والذي ليس له فيه سلف إلا ما نقله ابن الجوزي عن بعض الحنابلة المتقدمين على ابن تيمية كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

أما الرازي:

فإنه قد حدد مذهب السلف بقوله: " حاصل هذا المذهب أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله تعالى فيها شيء غير ظواهرها ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها " (٣).

---

(١) الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني: مناهل العرفان ٢ / ١٨٨ – ١٨٩ .

(٢) الشيخ منصور محمد عويس في كتابه ابن تيمية ليس سلفياً ص ٢٠٥ .

(٣) الرازي في أساس التقديس ص ٢٣٦ .

وهذا التصوير لمذهب السلف هو ما اتفق عليه أئمة العلم والدين ولم يختلف تصوير الرازي لمذهب السلف عن غيره من السابقين عليه أو الآتين بعده، بل يرى الرازي أن مذهب السلف " أسلم وإلى الحكمة أقرب " (١).

ويستدل على صحة هذا المذهب بقوله " إن اللفظ إذا كان له معنى راجح، ثم دل دليل أقوى منه على أن ذلك الظاهر غير مراد علمنا أن مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة، وفي المجازات كثرة وترجيح البعض على البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية.

والترجيحات اللغوية لا تفيد إلا الظن الضعيف، فإذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ۝٥﴾ (٢)، فقد دل الدليل على أنه يمتنع أن يكون الإله في المكان فعرفنا أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآية ما أشعر به ظاهرها، إلا أن في مجازات هذه اللفظة كثرة فصرف اللفظ إلى البعض دون البعض لا يكون إلا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله وصفاته غير جائز بإجماع المسلمين، وهذه حجة قاطعة في المسألة، والقلب الخالي عن التعصب يميل إليه والفطرة الأصلية تشهد بصحته " (٣).

ولذلك يختار هذا المذهب – مذهب السلف – فيقول: " وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه " (٤).

ولكن هل قال الرازي بمذهب السلف واعتمد عليه كما قال ؟

الجواب: قطعاً لا، فإن الرازي أيضاً لم يكن سلفياً فيما يتعلق بالصفات الخبرية ولكنه سلك مسلك الخلف الذي اتجه إليه أول ما اتجه من الأشاعرة (الإمام الجويني) (ت٤٧٨هـ) ثم تابعه

---

(١) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٤ / ٥٣٧ .
(٢) سورة طه: ٥ .
(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٧ / ٩٥ – ٩٦ .
(٤)المصدر السابق ١٣ / ١١٨ .

الإمام الغزالي (ت٥٠٥هـ) ثم توسع فيه الإمام الرازي (٦٠٦هـ) ووضع فيه كتاباً مستقلاً [١] بجانب إظهاره لهذا المنهج في تفسيره.

وقد حدد الرازي مذهب الخلف بقوله " أن نخوض في التأويل على التفصيل " [٢]. ومع ذلك فيرى " أنه خطر " [٣].

ولكنه رغم خطورة الطريق ووعورة المسلك يتجه الرازي إليه فيفصل القول فيه، بل كان يلجأ في بعض الأحيان إلى تأويلات بعيدة لا يساعده عليها النص كما في حديث " فيضع الجبار رب العزة قدمه " فنجد الرازي يذهب إلى أن الذي يضع قدمه في النار هو المؤمن، وهذا تأويل بعيد لا يدل عليه السياق من قريب أو بعيد كما نبهت على ذلك في حينه [٤]، وما عدا هذا فإن تأويلاته التي ذهب إليها لم يكن فيها بدعة أو ضلالة، أما الذي دفعه إلى التأويل فهو الرد على المشبهة، أي أن الحاجة كانت ماسة إلى أن يتجه إلى التأويل فاتجه إليه ولسان حاله يقول: " لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقيدة وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك " [٥].

ولذلك يقول الدكتور محمد عبد الله دراز: " مذهب السلف لا يتكلم به في مواقف الجدل ودفع الشبهات التي أنتم بحاجة لدفعها وإنما يأخذ به لنفسه العاقل الراسخ في العلم والدين حين تتشعب أمامه الظنون ويعوزه دليل اليقين " [٦].

ويقول: " أما طريق الخلف وهو الخوض في تحديد التأويلات فإنما ألجأهم إليه – والله أعلم – ظهور بدع المشبهة والمجسمة وغيرهم فأرادوا سد باب الإيهام ودفع الوساوس عن العوام

---

(١) هو كتابه أساس التقديس .

(٢) الرازي في مفاتيح الغيب ١٣ / ١١٨ .

(٣) الرازي في مفاتيح الغيب ٢٤ / ٥٣٨ .

(٤) انظر الفصل الثاني من هذا الباب ص وما بعدها .

(٥) الشيخ محمد الخضر الشنقيطي: استحالة المعية بالذات ص ٧٧ .

(٦) الدكتور محمد عبد الله دراز: المختار من كنوز السنة ص ٢١٥ .

لكيلا يخرجوا عن التنزيه ولا يحوموا حول التشبيه.. جزاهم الله خيراً بما قصدوا وغفر لهم تحديد ما حددوا " (١).

أما قول القائل " طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم " فليس بمستقيم، لأنه ظن أن طريقة السلف مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك، وأن طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات، فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الأمر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع لأمره والتسليم لمراده.

وليس من سلك طريقة الخلف واثقاً بأن الذي يتناوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله.. . ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل إلا أن صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله وصاحب التفويض بخلافه، لكان كافياً " (٢).

***

---

(١) المصدر السابق ص ١٤٨ .

(٢) الشيخ محمد الشنقيطي في استحالة المعية بالذات ص ٧٢ – ٧٥ .

الخاتمة

في هذه الخاتمة أهم نتائج البحث بإيجاز شديد وتتلخص فيما يأتي:

١ – أن السلفية ليست استحداث مذهب يتألف من مجموعة اجتهادات، وآراء معينة في أصول الدين وأحكامه، وإنما يراد بلفظ السلفية هؤلاء الذين اقتدوا بهؤلاء السلف – الصحابة والتابعين وتابعي التابعين – وساروا على منهجهم في الاعتقاد.

٢ – أن من الخطأ الذي يجب تصحيحه اعتبار الرسول المؤيد بالوحي من جملة السلف، فهذا خطأ يجب التنبه له والتحذير منه، لأن الرسول هو النور الذي تلقى عنه السلف، فكيف يكون من جملة السلف ؟

٣ – ما قرره ابن تيمية من أن المتشابه مما يعلم معناه حتى الآيات والأحاديث الواردة في باب الصفات أخذه من ابن قتيبة، وهذا يخالف ما آثر عن السلف، وقد هاجم القاضي أبو يعلى هذا القول وعدّه خروجاً على إجماع الصحابة.

٤ – وأنه ما من طائفة في الدنيا إلا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبها محكمة والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة.

٥ – أن ابن القيم ينفرد برأي غريب لم يقل به أحد من أصحاب المذاهب وهو إصراره على أن قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ وقوله ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا ﴿٦٥﴾﴾ وقوله ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ﴿١﴾﴾ من المتشابه.

٦ – أن ابن تيمية هو الذي ذهب إلى أن التأويل نشأ كفكرة على يد ولسان لبيد بن الأعصم اليهودي، أما الهدف من ذلك فيمكن أن نجده في قول ابن تيمية: " فإذا كان أصل هذه المقالة – مقالة التأويل – مأخوذاً عن تلامذة المشركين والصابئين واليهود فكيف نطيب نفس مؤمن أن يأخذ سبيل هؤلاء المغضوب عليهم أو الضالين ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ".

فكأن الهدف من نسبة هذه الآراء إلى أعداء الإسلام هو تنفير المسلمين من متابعتها والبعد عنها.

والحقيقة هي أن نشأة التأويل إسلامية بحتة لا شأن للأثر الأجنبي أو الدخيل فيها ولكن التعصب المذهبي أخذ يملي على أصحابه ما شاءت الظنون وما شاءت الأهواء تشويهاً وانتقاصاً لهذه الآراء التي ظهرت ظهوراً طبيعياً.

٧ – التأويل نبع من طبيعة اللسان العربي وأنه ضرورة لغوية فرضتها طبيعة اللغة منذ أن نزل القرآن الكريم، فالتأويل يشبه إلى حد كبير موضوعات علوم البيان من مجاز وكناية واستعارة وتلك الأنواع البلاغية لا تفسر إلا عن طريق صرف الألفاظ ظاهرها إلى المقصود من ورائها، وهذا هو التأويل بعينه.

٨ – إن الصلة وثيقة بين المجاز والتأويل، ولهذا كان الذين ينكرون التأويل هم الذين ينكرون المجاز.

٩ – أن ابن تيمية قد هاجم المجوزين للمجاز واتهمهم بأنهم مبتدعة في الشرع مخالفين للعقل ولكنه تناقض مع نفسه وخالف مذهبه فأثبت المجاز.

١٠ – أن التأويل ضرورة لغوية وعقدية عند السلف والخلف لإجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره.

١١ – وأن السلف قد أوّلوا كثيراً من النصوص المتعلقة بموضوع الصفات وأن ابن تيمية نفسه قد لجأ إلى التأويل وقال به.

١٢ – خالف ابن تيمية منهج السلف فيما ذهب إليه من أن جميع النصوص الوارد فيها ذكر اليد مضافة إلى الله تثبت صفة اليد.

١٣ – خطأ التعميم فيما يتصل بالآيات الواردة في الوجه حيث يرى ابن القيم أن وجه الرب جل جلاله حيث ورد في الكتاب والسنة فليس بمجاز بل على حقيقته، ويرى أن الصحيح في قوله تعالى: ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ أنه كقوله في سائر الآيات التي ذكر فيها الوجه، فإنه قد أطرد مجيئه في القرآن والسنة مضافاً إلى الرب تعالى على طريقة واحدة ومعنى واحد فليس فيه معنيان مختلفان في جميع المواضع، ويرى أن هذه الآية من آيات الصفات، وهذا الرأي لا يتفق مع السياق القرآني، ومن الغريب أن ابن تيمية نفسه يقول وكأنه يرد على ابن القيم ليست هذه الآية من آيات الصفات ومن عدها في الصفات فقد غلط وأن المراد بقوله ﴿فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ يعني قبلة الله،

ويرى ابن تيمية أنه من الخطأ الاعتقاد بأن دلالة اللفظ على بعض الصفات في موضع يوجب أن يكون هو مدلول اللفظ حيث يرد.

ولا شك أن هذا التعميم خطأ جسيم كان أول من حاربه وهاجم أصحابه هو ابن تيمية حيث يضع قاعدة مهمة كان أولى الناس في التمسك بها هم أتباعه الذين لم يلتزموا بما ذهب إليه حيث يقول: إن دلالة اللفظ في بعض المواضع على ذات الله أو بعض صفات ذاته لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافي بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرائن والدلالات، فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً.

١٤ – أن تأويل الرازي للآيات التي ورد فيها ذكر الوجه كان متفقاً مع اتجاه السلف أنفسهم كما صور رأيهم الطبري وابن كثير وابن تيمية نفسه.

١٥ – لم يرد من طريق صحيح ولا سقيم نص يثبت لله عينين، بل لم نجد أحداً من المفسرين الذين ينقلون عن السلف ذكر ذلك إطلاقاً.

وقد ثبت بطلان ما ذهب إليه ابن تيمية عندما أثبت لله عينين، وهو بذلك يكون قد خرج على مذهب السلف، لأنه لم يقف عند حدود النص.

١٦ – أن تأويل الرازي للآيات التي ورد فيها ذكر العين ليس فيه بدعة ولا ضلالة ولا هو من التأويلات الفاسدة.

١٧ – يتفق ابن تيمية مع الرازي في أنه لم يثبت الساق صفة لله تعالى، وأن تأويل الرازي في هذا المقام يتفق مع ما ذهب إليه جماعة من الصحابة والتابعين.

١٨ – وأيضاً يتفق ابن تيمية مع الرازي في أنه لم يثبت الجنب صفة لله تعالى، وأن أول من أثبت الجنب صفة لله تعالى ابن حامد (ت ٤٠٣ هـ) فقال: نؤمن بأن لله تعالى جنباً بهذه الآية ولا سلف له في ذلك إذ ليس في السلف الصالح من عد الجنب من صفات الله تعالى، فكان لابد من التأويل هنا.

١٩ – الأحاديث التي ورد فيها الرجل والقدم أحاديث صحيحة وردت كلها في البخاري ومسلم وأن الرازي لم يكن موفقاً عندما رأى أن هذه الأخبار ضعيفة جداً، وجانبه الصواب

عندما أولها تأويلاً لا يدل عليه السياق من قريب أو بعيد، وأخطأ مرة ثالثة عندما نسب إلى رسول الله (ﷺ) كلاماً لم يقله غير اليهود من أنه استلقى على قفاه ثم وضع إحدى رجليه على الأخرى، ثم يشغل نفسه بتأويله ولا يخطر بباله أن عليه مسحة يهودية، فهو حديث منكر وباطل لا أصل له تتبعه البيهقي وغيره.

٢٠ – قيام الحوادث بذاته تعالى تتصل اتصالاً وثيقاً بصفات الفعل الخبرية عند ابن تيمية ولذلك جوزها وقال بها وتابع الكرامية الذين كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام.

٢١ – أن تمسك ابن تيمية بالقول بقيام الحوادث بذاته تعالى أدى به إلى القول بالقدم النوعي وحدوث الآحاد واستلزام التسلسل وتجويزه في جانب الماضي وغلا في مناصرة ذلك ونسبه إلى السلف.

٢٢ – أن نسبة ابن تيمية هذا للسلف لم يوافقه عليه أشد الناس إعجاباً به فقال الدكتور هراس " وادعى أنه مذهب السلف ".

٢٣ – قدم الجنس وحدوث الأفراد جعله ابن تيمية قاعدة لتجويز قيام الحوادث بذاته تعالى واقتدى في ذلك بالفلاسفة، فكان الرد على الفلاسفة رداً عليه، وقد كفانا مؤنة الرد عليه أكثر الناس إخلاصاً لمذهبه.

٢٤ – أنه قد ورد في السنة النبوية ما يدل على تفرده سبحانه بالأزلية والقدم مثل كان الله ولم يكن شيء غيره، وفي رواية " ولم يكن شيء معه "، وقد أهمل ابن تيمية هاتين الروايتين لأنها أصرح في الرد على من أثبت القدم النوعي وحدوث الأفراد، واختار رواية " كان الله ولم يكن شيء قبله " ورجحها بدون مرجح، وقد وصف ابن حجر هذا التصرف الذي لا مسوغ له بأنه " من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ".

٢٥ – أن استواء الله على العرش كما صوره ابن تيمية لا يعبر عن مذهب السلف، ولم يلتزم فيه بمنهجه الذي يردده دائماً بأنه يصف الله بما وصف به نفسه، أو وصف ربه رسوله عندما قال (إن الله سبحانه بذاته فوق عرشه) فلم يرد بذلك نص وإنما كما يقول ابن الجوزي هذه – أي بذاته – زيادة لم ينقلوها وإنما فهموها من إحساسهم وهو ان المستوي على الشيء إنما يستوي عليه بذاته.

٢٦ – أن ابن تيمية فسر الاستواء على العرش تفسيراً مادياً وأن جميع الأدلة التي ذكرها لا تجد فيها دليلاً واحداً ملزماً بأن الله استوى بمعنى استقر بذاته تعالى وتقدس على عرشه المخلوق له القائم بقدرته.

٢٧ – أن الرازي كان أقرب إلى الطبري من ابن تيمية مع أن المفروض أن يكون العكس، لأن ابن تيمية يدعو لمذهب السلف والطبري إمام من أئمة السلف، وكما رأينا في الصفات التي بينا فيها رأي الإمامين الرازي وابن تيمية فكان الرازي أقرب إلى السلف من ابن تيمية الذي لم يتابع السلف ولم يقتد بالخلف، فكان رأيه على أحسن الفروض رأياً خاصاً به لا يصح له أن يفرضه على غيره.

٢٨ – أن العلو والفوقية عند الرازي فوقية القهر والقدرة، وعند ابن تيمية علو المكان والجهة لأنه يقول " الباري سبحانه فوق العالم فوقية حقيقية ليست فوقية الرتبة، بل هو عال عليه علواً حقيقياً هو العلو المعروف والتقدم المعروف.

٢٩ – الأحاديث التي يستدل بها ابن تيمية على رأيه في صفة العلو أحاديث ضعيفة لا يحتج بها في العقائد مثل حديث الأطيط وحديث إن الله ليقعد على كرسيه فما يفضل منه إلا قدر أربع أصابع وغيرها.

ومن الغريب أنه ينتصر لها ويتهم من يردها بأنه لا عقل له ولا دين.

٣٠ – أن ابن تيمية يبالغ في دلالات الكتاب والسنة في استدلاله على صفة العلو وينتهي إلى القول بأن الله فوق العالم معلوم بالاضطرار من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة، فهذه مبالغة لأن ما ذكره من نصوص ليس نصاً في المعنى محكماً فيه بحيث لا يحتمل غيره وإنما هي استنتاجات عرضية.

٣١ – تفسير ابن تيمية للنزول وأنه لا يكون إلا من علو لا يوافقه عليه أحد من اللغويين والمفسرين.

٣٢ – القول بأن الصفات كلها في ميزان واحد فيه مغالطة إذ لابد من الفرق بين ما وضع لصفة المخلوق ولا يصح إطلاقه على الخالق إلا بانتقال من الوضع الأول إلى الوضع التأويلي وبين غيره كالعلم والقدرة والضحك والنزول والاستواء.

٣٣ – تأثر ابن تيمية بالدارمي في رفضه تأويل النزول بالرحمة أو الأمر أو الملائكة.

٣٤ – أن ما نسبه ابن تيمية إلى السلف من أنهم اختلفوا عند نزوله سبحانه هل يخلو منه العرش أم لا نسبة غير صحيحة، وأن ابن تيمية بوضعه المسألة بهذا الشكل يسير وراء افتراضات عقلية بحتة.

٣٥ – أن رأي ابن تيمية في النزول لم يتابع الخلف ولم يقتد بالسلف فانفرد برأي أحسن ما يقال فيه إنه رأي خاص به ليس له ما يؤيده.

٣٦ – أن الرازي عندما اتجه إلى تأويل النزول اقتدى بابن قتيبة (٢٧٦هـ) الذي يرى ابن تيمية أنه من المنتسبين لأحمد.

٣٧ – إصرار ابن تيمية على أن اختلاف دلالة اللفظ بحسب ما يضاف إليه دعوى باطلة، فمن غير المقبول أن يكون العرب لما وضعوا الألفاظ للدلالة على المعاني المقصودة لهم منها فرقوا بين ما يضعونه للإنسان من صفات وبين ما يضعونه لله من صفات لائقة به فإذا قالوا سمع الإنسان وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته فإن دلالات هذه الألفاظ تختلف إذا أضافوها إلى الله فقالوا سمع الله وبصره وكلامه وعلمه وإرادته ورحمته.

فهذا كله افتراض جدلي لا يقوم على دليل وهي دعوى باطلة.

٣٨ – ما بناه ابن تيمية على هذه الدعوى من أنه إذا قيل سمع الله وبصره وكلامه وعلمه كان هذا متناولاً لما يخص به الرب لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين.

نقول هذا لا يصح وليس أمامه إلا ان يقول بمذهب السلف أو يتابع الخلف.

٣٩ – في صفة القرب والمعية لجأ ابن تيمية إلى التأويل و قال به وتابع الرازي الذي قال وكأنه يخاطب ابن تيمية إذا جوزنا التأويل في موضع وجب تجويزه في سائر المواضع.

٤٠ – تعريف الجهة بالمعنى الذي ذهب إليه ابن تيمية لا تساعده عليه اللغة، وأن الجهة التي تمسك ابن تيمية بإثباتها لله تعالى تفضي لا محالة إلى إثبات المكان وإثبات المكان معناه إثبات الجسمية لا أقل ولا أكثر. ولذا كان في إثبات الجهة اعتراف ضمني بالجسمية.

٤١ – لم يلتزم ابن تيمية بمذهب السلف نظرياً أو عملياً أما نظرياً فإن تصويره لمذهب السلف بإجراء الصفات على ظاهرها مع نفي الكيفية وجعله التفويض من شر أنواع البدع يجعله بعيد كل البعد عن مذهب السلف كما صوره علماء الأمة، بل إن تصوير الرازي لمذهب السلف كان يعبر بدقة في هذا التصوير عن مذهب السلف، أما عملياً فقد ظهر ذلك واضحاً من خلال تطبيقه لهذا التصوير على الصفات الخبرية، فلم يكن مذهبه هو مذهب السلف.

٤٢ – الرازي عندما لجأ إلى التأويل لم يخرج عن السنة ولم يقع في البدعة أو الضلالة.

٤٣ – اتجاه السلف إلى التفويض لا يمنع أن يبذل الخلف أقصى ما في وسعهم لتقريب المعنى لعامة المسلمين بلا شيء يعكر عليهم فهم كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) بعد إذ إذن الله لهم في رد المتشابه إلى المحكم.

٤٤ – أن الباحث المنصف الذي يبحث عن الحق دون تعصب لرأي أو تمسك بمذهب يرى أن ما ذهب إليه ابن تيمية في الصفات الخبرية لا يعبر عن مذهب السلف، وإنما هو على أحسن الفروض فهم خاص بابن تيمية لا يحلق له أن يفرضه على غيره على أنه مذهب السلف.

٤٥ – إذا كان الاتجاه السائد عند أصحاب المدرسة السلفية المعاصرة من أتباع ابن تيمية هو أن الأشاعرة لا يدخلون في أهل السنة والجماعة لأنهم يؤولون وأهل السنة لا يؤولون، بل كما يقول الشيخ ابن باز " وينسب التأويل إلى الأشاعرة وسائر أهل البدع الذين تأولوا النصوص على غير تأويلها "، فهو لا يفرق بين تأويل الأشاعرة وتأويل أهل البدع فالكل في نظره سواء، ولذلك يرى أنهم لا يدخلون في أهل السنة لأنهم وقعوا في البدعة والضلالة مما يؤدي بهم إلى تكفير أو تفسيق.

أقول: إذا كان هذا هو الاتجاه السائد عند أصحاب المدرسة السلفية الوهابية من أتباع الإمام ابن تيمية، فإن المفاجأة هي أن ابن تيمية لا يتجه هذا الاتجاه وإنما له اتجاه آخر يحسب له حيث يقول: " وإني أقرر أن الله قد غفر لهذه الأمة خطأها، وذلك يعم الخطأ في المسائل الخبرية القولية والمسائل العملية وما زال السلف يتنازعون في كثير من هذه المسائل ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية " (ج ٣ ص ٣٢٩ من الفتاوى).

ثم يضرب أمثلة كثيرة لمسائل تنازع فيها السلف ولم يشهد أحد منهم على أحد لا بكفر ولا بفسق ولا معصية، بل إن ابن تيمية نفسه يذهب إلى أبعد من ذلك عندما يقول: " والمتأول من أهل الاجتهاد " وهذه مقولة لها خطورتها، إذ أن ابن تيمية ما دام يرى أن المتأول من أهل الاجتهاد فمعنى ذلك باختصار شديد أنه مأجور إن أصاب له أجران وإن اخطأ فله أجر.

وهنا نشهد في ابن تيمية عدم تمسكه في أن يكون ما يدعو إليه في الصفات الخبرية عقيدة يجب أن يذعن لها المسلم.

وهنا نقول: ليت أتباعه يعرفون ذلك ويتابعونه على هذا الذي انتهى إليه.

وإذن: فلن يكون هناك مكان لتناحر أو تخاصم.

وكنا نظن ان الخلاف في مثل هذه المطالب قد انتهى ولكن الشيطان أبى إلا أن يفرق المسلمين ويجعل بعضهم يبدع بعضاً أو يكفره في الوقت الذي هم فيه أحوج ما يكونون إلى الوفاق ونبذ الخلاف.

وأول من يجب عليه بذل الجهد لجمع كلمة المسلمين هم علماؤهم ورثة الأنبياء الذين ائتمنهم الله على هذا الدين. ويجب عليهم أن يكونوا صفاً واحداً، وقلباً واحداً لدفع الأخطار التي تحيط بالمسلمين، فإذا دب الخلاف والنزاع بين العلماء فكيف تجتمع الأمة ؟

وإذا تمزقت الوحدة بين صفوف أهل العلم واستحكم الشقاق والخلاف بينهم فكيف يرجى خير للعامة ؟

ولهذا أقول: إن المسئولية عظيمة وجسيمة في أعناق العلماء، ولئن كانت الدعوة إلى وحدة الصف في يوم من الأيام أمراً مستحباً أو مندوباً فهي اليوم من أوجب الواجبات بعد أن تكالبت علينا قوى الشر من كل مكان.

الفقير إلى رحمة مولاه

محمد قمر الدولة ناصف

مصادر ومراجع البحث

رتبت عناوين الكتب حسب حروف الهجاء:

١ – الإبانة عن أصول الديانة – أبو الحسن الأشعري بتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود، طبعة ١٩٨٧م القاهرة.

ونسخة أخرى قدم لها أبو الحسن الندوي طبعة دار البيان بدمشق ١٩٨١م.

٢ – إبطال التأويلات لأخبار الصفات – القاضي أبو يعلى محمد بن حسين الفراء الحنبلي، نسخة مصورة عن مخطوطة بمكتبة الشيخ حامد بالقاهرة.

٣ – ابن تيمية: الشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار الفكر بالقاهرة.

٤ – ابن تيمية – الدكتور محمد يوسف موسى، طبعة القاهرة ١٩٦٢م.

٥ – ابن تيمية وكتابه " درء تعارض العقل والنقل " رسالة ماجستير، مخطوطة بكلية الدراسات الإسلامية بالقاهرة بنات، تحت رقم (٥٥٧) الدكتورة هدى عبد الحميد زكي.

٦ – ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل – الدكتور محمد السيد الجليند – طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٣م.

٧ – ابن تيمية السلفي – الدكتور محمد خليل هراس – طبعة مكتبة الصحابة بطنطا ١٤٠٥هـ.

٨ – ابن تيمية ليس سلفياً – الشيخ منصور محمد محمد عويس – طبعة دار النهضة العربية بالقاهرة ١٩٧٠م.

٩ – ابن سينا بين الدين والفلسفة – الدكتور حمودة غرابة – الطبعة الأولى بدون تاريخ والكتاب في أصله رسالة دكتوراة.

١٠ – ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي – الدكتور عوض الله حجازي طبعة المحمدية عام ١٩٦٠ بالقاهرة، وطبعة مجمع البحوث الإسلامية عام ١٩٧٢م وهذا الكتاب في أصله رسالة دكتوراة بعنوان " ابن القيم المنتخب " مخطوطة بأصول الدين القاهرة.

١١ – إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية – الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة، طبعة القاهرة ١٩٤٦، وهذا الكتاب في أصله رسالة ماجستير قدم لآداب القاهرة في آخر عام ١٩٣٨م.

١٢ – أبكار الأفكار – سيف الدين الآمدي مخطوط بدار الكتب المصرية على ميكروفيلم تحت رقم ١٩٥٤ علم الكلام.

١٣ – أبو الهذيل العلاف – الدكتور علي مصطفى الغرابي، طبعة القاهرة ١٩٤٩م.

١٤ – إتحاف الكائنات ببيان مذهب السلف والخلف في المتشابهات – الشيخ محمود خطاب السبكي، طبعة القاهرة ١٩٧٤م.

١٥ – الإتقان في علوم القرآن – جلال الدين عبد الرحمن بن أبو بكر السيوطي، طبعة دار التراث القاهرة، بدون تاريخ.

١٦ – إحياء علوم الدين – أبو حامد الغزالي، طبعة التجارية بالقاهرة، بدون تاريخ.

١٧ – الأربعين في أصول الدين – فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي، طبعة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٨٦ م.

١٨ – الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد – إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق الدكتور / محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، طبعة الخانجي بالقاهرة ١٩٥٠م.

١٩ – أساس التقديس – فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي – طبعة الكليات الأزهرية ١٩٨٦م.

٢٠ – استحالة المعية بالذات – الشيخ محمد الخضر الشنقيطي – طبعة مكتبة صبيح بالقاهرة ١٣٤٩هـ.

٢١ – الأسماء والصفات – أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي – طبعة القاهرة ١٣٥٨هـ.

٢٢ – إشارات المرام من عبارات الإمام – العلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرازق طبعة الحلبي١٩٤٩م.

٢٣ – الأشعري – أبو الحسن للدكتور حمودة غرابة، طبعة الخانجي ١٩٥٣م.

٢٤ – أصول الدين – أبو منصور عبد القاهر البغدادي – طبعة بيروت ١٩٨١م.

٢٥ – أصول العقيدة الإسلامية – الدكتور عبد المقصود عبد الغني – طبعة القاهرة ١٤٠٦هـ.

٢٦ – أضواء في طريق الدعوة إلى الإسلام – الدكتور محمد بن أمان الجامي، طبعة المكتب الإسلامي ١٩٧٩م، بيروت.

٢٧ – الاعتصام لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي – تحقيق الشيخ محمد رشيد رضا، طبعة دار التحرير ١٩٧٠م.

٢٨ – الاعتقاد – للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي – تحقيق الشيخ أحمد محمد مرسي، طبعة القاهرة ١٩٦١م.

٢٩ – اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي – طبعة الكليات الأزهرية بالقاهرة ١٩٧٨م.

٣٠ – الأعلام - خير الدين الزركلي، طبعة دار العلم للملايين، بيروت ١٩٨٦م.

٣١ – إعلام الموقعين عن رب العالمين – أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب الشهير بابن قيم الجوزية، طبعة دار الجيل – بيروت، طبعة ١٩٧٣م.

٣٢ – الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي، طبعة مكتبة الجندي ١٩٧٢م، ونسخة أخرى بتحقيق الدكتور مصطفى عمران، طبعة القاهرة ١٩٨٣م.

٣٣ – الإكليل في المتشابه والتأويل – تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، طبعة السلفية ١٣٩٧هـ.

٣٤ – إلجام العوام عن علم الكلام – أبو حامد الغزالي، طبعة القاهرة ١٩٣٢م.

٣٥ – الإلهيات في الفكر الإسلامي – الدكتور محمد أحمد عبد القادر، طبعة دار المعرفة الجامعية بالإسكندرية ١٩٩٦م، وهذا الكتاب في طبعته الأولى كان عنوانه العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع.

٣٦ – الألوهية في الفكر الإسلامي – الدكتور عبد الله يوسف الشاذلي، طبعة ١٩٨٩م.

٣٧ – الإلهيات من مواقف الإيجي بشرح الدكتور سليمان خميس، طبعة القاهرة – بدون تاريخ.

٣٨ – الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد لأبي الحسين عبد الرحيم ابن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، طبعة دار الندوة الإسلامية، بيروت ١٩٨٨م.

٣٩ – الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به – للقاضي أبي بكر الباقلاني، تحقيق الشيخ الكوثري، طبعة ١٣٦٩هـ.

٤٠ – الإيمان – أحمد بن عبد الحليم بن تيمية – تحقيق الدكتور محمد خليل هراس، طبعة القاهرة، بدون تاريخ.

٤١ – الإمام الخطابي – الدكتور يوسف الكتاني، طبعة مجلة الأزهر ١٤١٣هـ.

[ب]

٤٢ – البداية والنهاية – الحافظ أبو الفداء إسماعيل بن كثير – طبعة مكتبة المعارف، بيروت ١٩٧٧م.

٤٣ – البرهان في علوم القرآن – بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبعة الحلبي ١٩٥٧م.

٤٤ – بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية – شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبعة دار قرطبة، بدون تاريخ.

٤٥ – بيان للناس من الأزهر الشريف، طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٨٤م.

٤٦ – بين الدين والفلسفة – الدكتور محمد يوسف موسى، طبعة دار المعارف ١٩٦٨م.

٤٧ – البيهقي وموقفه من الإلهيات – الدكتور أحمد عطية الغامدي، طبعة مكتبة العلوم بالمدينة المنورة ١٩٩٢م، وهذا الكتاب أصله رسالة دكتوراة.

[ت]

٤٨ – تاريخ المعتزلة والجهمية للشيخ جمال الدين القاسمي، طبع مؤسسة الرسالة ١٩٨٥م.

٤٩ – تاريخ الفرق الإسلامية – الدكتور علي مصطفى الغرابي، طبعة صبيح، بدون تاريخ.

٥٠ – تاريخ المذاهب الإسلامية – الشيخ محمد أبو زهرة، طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة، بدون تاريخ.

٥١ – تأويل مختلف الحديث – أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، طبعة الكليات الأزهرية، القاهرة، بدون تاريخ.

٥٢ – تأويل مشكل القرآن الكريم – أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تحقيق السيد صقر، طبعة القاهرة ١٩٥٤م.

٥٣ – التبصير في الدين – أبو المظفر الإسفراييني – تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، الطبعة الأولى ١٩٤٠م.

٥٤ – التبيان في نزول القرآن ضمن مجموعة الرسائل الكبرى – شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبعة ١٣٢٣هـ بمصر.

٥٥ – تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري – أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت ١٩٨٤م.

٥٦ – التجسيم عند المسلمين – الدكتورة سهير محمد مختار، الطبعة الأولى القاهرة ١٩٧١م.

٥٧ – التحرير والتنوير – الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، طبعة تونس ١٩٨٤م.

٥٨ – تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار المعروفة برحلة ابن بطوطة، طبعة القاهرة ١٩٦٤م.

٥٩ – تفسير سورة الإخلاص – تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية طبعة أنصار السنة، بدون تاريخ.

٦٠ – تفسير القرآن العظيم – أبو الفداء إسماعيل بن كثير، طبعة الحلبي، بدون تاريخ.

٦١ – تفسير المنار – السيد محمد رشيد رضا، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.

٦٢ – التفكير الفلسفي في الإسلام – الدكتور عبد الحليم محمود، طبعة الأنجلو المصرية ١٩٦٤م.

٦٣ – تلخيص البيان في مجاز القرآن للشريف الرضي بتحقيق وتقديم: محمد عبد الغني حسن، طبعة الحلبي ١٩٥٥م.

٦٤ – تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني، طبعة بيروت ١٩٨٧م.

٦٥ – التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والروافض والخوارج والمعتزلة: أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني، طبعة دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٤٧م.

٦٦ – تنبيهات في الرد على من تأول الصفات للشيخ عبد العزيز بن باز والدكتور صالح بن فوزان الفوزان، طبعة الرياض ١٤٠٥هـ.

٦٧ – تهذيب اللغة – أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري – تحقيق الأستاذ / إبراهيم الإبياري، طبعة ١٩٦٧م.

٦٨ – تهافت الفلاسفة – أبو حامد الغزالي – تحقيق د / سليمان دنيا، طبعة دار المعارف بالقاهرة ١٩٥٥م.

٦٩ – التوحيد الذي هو حق الله على العبيد – الشيخ محمد بن عبد الوهاب طبعة وزارة المعارف، السعودية ١٩٧٧م.

٧٠ – توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية – الشيخ يوسف الدجوي، مجموعة مقالات في مجلة نور الإسلام، العدد الرابع والخامس والسادس لعام ١٩٣٣م.

٧١ – توضيح العقائد – الشيخ عبد الرحمن الجزيري، طبعة القاهرة ١٩٣٨م.

[ث]

٧٢ – ثمار الجنان في أفنان من علوم القرآن – الدكتور جودة المهدي، طبعة القاهرة ١٩٨٣م.

[ج]

٧٣ – جامع البيان في تفسير القرآن – أبو جعفر محمد بن جرير الطبري طبعة بيروت ١٩٨٧م.

٧٤ – الجامع لأحكام القرآن – أبو عبد الله محمد بن احمد القرطبي – طبعة دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧م.

٧٥ – الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الدكتور محمد البهي، طبعة وزارة الثقافة بالقاهرة ١٩٦٧م.

٧٦ – جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي – الدكتور / خالد العلي طبعة المكتبة الأهلية ببغداد عام ١٩٦٥م، وهذا الكتاب رسالة ماجستير أجيزت من جامعة بغداد.

٧٧ – جواب أهل العلم والإيمان – شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبعة مكتبة الازدهار بالرياض، بدون تاريخ.

٧٨ – جلاء العينين في محاكمة الأحمدين: السيد نعمان خير الدين الشهير بابن الألوسي البغدادي، طبعة مكتبة المدني بالقاهرة ١٩٨١م.

[ح]

٧٩ – حاشية العلامة عبد الحكيم السيالكوتي والشيخ محمد عبده على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية لعضد الدين الإيجي، الطبعة الأولى بالقاهرة النطبعة الخيرية عام ١٣٢٢هـ.

٨٠ – الحديث والمحدثون: الشيخ محمد أبو زهو، الطبعة الأولى ١٩٥٨ القاهرة.

٨١ – الحق الدامغ: الشيخ أحمد الخليلي المفتي العام لسلطنة عمان، طبعة عمان ١٤٠٩هـ.

٨٢ – الحركة الوهابية: الدكتور محمد خليل هراس، طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، بدون تاريخ.

٨٣ – حياة شيخ الإسلام ابن تيمية: الشيخ محمد بهجت العطار، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦م.

[د]

٨٤ – درء تعارض العقل والنقل: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في أحد عشر مجلدًا عام ١٩٨١م، والمطبوع بهامش منهاج السنة النبوية بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول هو نفسه جزء من هذا الكتاب.

٨٥ – دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية للدكتور عرفان عبد الحميد، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٨٤م.

٨٦ – دعوة التوحيد – الدكتور محمد خليل هراس، طبعة مكتبة ابن تيمية ١٩٨٧م.

٨٧ – دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه – أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، طبعة الكليات الأزهرية ١٩٩١م، وللكتاب طبعة أخرى تحقيق الشيخ حسن السقاف كتب له مقدمة طويلة، طبعة عمان، الأردن ١٩٩٢م.

٨٨ – دلائل التنزيه وإبطال عقيدة التجسيم والتشبيه – الدكتور محمد عيسى عبيد، رسالة دكتوراة عام ١٩٤٨م، مخطوطة بمكتبته في منزله رحمه الله استعرناها من أبنائه وقد بحثت عنها في مكتبة كلية أصول الدين بالقاهرة فلم أعثر عليها.

[ذ]

٨٩ – الذات الإلهية عند فخر الدين الرازي – الدكتور عمر التريكي، رسالة دكتوراة قدمت لآداب تونس، طبعة تونس ١٩٨٩م.

٩٠ – ذم التأويل – أبي عبد الله أحمد بن محمد بن قدامة، طبعة القاهرة ١٣٥١هـ.

[ر]

٩١ – رجال الفكر والدعوة الحافظ ابن تيمية: أبو الحسن الندوي، طبعة دار القلم، الكويت ١٩٨٧م.

٩٢ – الرد على المنطقيين: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبعة باكستان ١٩٧٦م.

٩٣ – الرد على ابن تيمية في خبر الجهة: الشيخ شهاب الدين بن جبريل الحلبي في طبقات الشافعية للسبكي، طبعة بيروت، بدون تاريخ، وقد حقق هذه الرسالة ونشرها تحت عنوان الحقائق الجلية في الرد على ابن تيمية فيما أورده في الفتوى الحموية " الدكتور طه الدسوقي حبيش، طبعة القاهرة ١٩٨٧م.

٩٤ – الرازي من خلال تفسيره للأستاذ عبد العزيز المجذوب، طبعة تونس ١٩٨٠م.

٩٥ – الرسالة التدمرية: لشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية، الطبعة الثانية بالقاهرة ١٣٩٧هـ.

٩٦ – الرسالة الأكملية: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ح ٦ طبع الرياض، بدون تاريخ.

٩٧ – الرسالة العرشية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ح ٦ طبعة الرياض.

٩٨ – الرسالة المدنية: لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ح ٦.

٩٩ – رفع الملام عن الأئمة الأعلام: ابن تيمية، طبعة السنة المحمدية تحقيق: الشيخ حامد الفقي ١٩٥٨م.

١٠٠ – رسالة الفرقان بين الحق والباطل – لشيخ الإسلام ابن تيمية، طبعة دار الطباعة المحمدية ١٩٧٨م.

١٠١ – الرسالة للإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، تحقيق وشرح الشيخ أحمد محمد شاكر، طبعة مكتبة التراث القاهرة ١٩٧٩م.

١٠٢ – روح المعاني لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، طبعة دار الفكر، بيروت ١٩٧٨م.

[**س**]

١٠٣ – سر تأخر العرب والمسلمين للشيخ محمد الغزالي، طبعة دار الصحوة بالقاهرة ١٩٨٥م.

١٠٤ – السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر بدمشق ١٩٨٨م.

١٠٥ – السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل لأبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي الكبير يرد به على نونية ابن القيم تكملة وتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة زهران بالقاهرة ١٩٩٣م.

[ش]

١٠٦ – شذرات الذهب في أخبار من ذهب – عبد الحي بن العماد الحنبلي طبعة دار الآفاق، بيروت، بدون تاريخ.

١٠٧ – شرح الأصول الخمسة: القاضي عبد الجبار بن أحمد، تحقيق الدكتور عبد الكريم العثمان، مكتبة وهبة ١٩٨٨م.

١٠٨ – شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: هبة الله بن الحسن أبو القاسم اللالكائي، حققه ونال به درجة الدكتوراة أحمد بن مسعود بن حمدان، جامعة أم القرى بمكة المكرمة.

١٠٩ – شرح الباجوري على جوهرة التوحيد، طبعة المعاهد الأزهرية ١٩٩٣م.

١١٠ – الشرح الجديد لجوهرة التوحيد: الشيخ محمد أحمد العدوي، طبعة الحلبي ١٩٤٧م.

١١١ – شرح حديث عمران بن حصين: شيخ الإسلام ابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ح ١٨.

١١٢ – شرح حديث النزول: شيخ الإسلام ابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ح ٥.

١١٣ – شرح العقيدة الأصفهانية: لابن تيمية، تقديم الشيخ حسنين مخلوف، طبعة دار الكتب الإسلامية بالقاهرة، بدون تاريخ.

١١٤ – شرح العقيدة الواسطية: شيخ الإسلام ابن تيمية، أعد الشرح دكتور/ محمد خليل هراس، الطبعة الخامسة بمكة المكرمة، بدون تاريخ.

١١٥ – شرح القصيدة النونية المسماة الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية: ابن قيم الجوزية، بشرح وتحقيق د / محمد خليل هراس، طبع دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٦م.

١١٦ – شرح المسايرة: ابن الهمام بتحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية بالقاهرة، بدون تاريخ.

١١٧ – شرح المواقف: الشريف علي بن محمد الجرجاني، طبعة ساس المغربي ١٩٠٧ م، وطبعة أخرى للموقف الخامس بتحقيق الدكتور أحمد المهدي طبعة مكتبة الأزهر، عام ١٩٧٦م.

١١٨ – الشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية: الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، طبعة بيروت ١٩٨٣م.

١١٩ – الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين: تحقيق وتقديم: دكنور سليمان دنيا، طبعة عيسى الحلبي ١٩٥٨ م وهو نفس حاشية الشيخ محمد عبده على الدواني على العقائد العضدية للإيجي.

١٢٠ – الشيخ محمد بن عبد الوهاب: الشيخ أحمد بن حجر قاضي قطر، طبعة الحكومة السعودية ١٣٩٥هـ.

١٢١ – الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة: الدكتورة آمنة محمد نصير، وهذا الكتاب رسالة دكتوراة، طبعة دار الشروق ١٩٨٣م.

[ص]

١٢٢ – الصحوة الإسلامية: الدكتور يوسف القرضاوي، طبعة دار الصحوة، القاهرة ١٩٨٨م.

١٢٣ – صحيح مسلم بشرح النووي: الحافظ يحيى بن شرف النووي، طبعة الريان بالقاهرة ١٩٨٧م.

[ض]

١٢٤ – ضحى الإسلام: الدكتور أحمد أمين، طبعة مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثامنة ١٩٧٢ م.

[ط]

١٢٥ – طبقات الشافعية: أبو نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت.

[ظ]

١٢٦ – ظاهرة التأويل وصلتها باللغة: الدكتور السيد أحمد عبد الغفار، طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠م، والكتاب رسالة دكتوراة قدمت لآداب الإسكندرية ١٩٧٥م.

[ع]

١٢٧ – عقائد السلف: جمع وتحقيق الدكتور علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، طبع منشأة المعارف بالإسكندرية عام ١٩٧١م.

١٢٨ – العقائد في فتاوى ابن تيمية: الأستاذ الدكتور محمد محمد السماحي مخطوط في مكتبة ابنه بمنزله لم يطبع بعد.

١٢٩ – العقيدة في ضوء القرآن: الدكتور صلاح عبد العليم، الطبعة الأولى بالقاهرة ١٩٨٢م.

١٣٠ – العقيدة النظامية: إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، طبعة القاهرة، المكتبة الأزهرية ١٩٩٢م.

١٣١ – العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشايخ: الشيخ صالح المقبلي اليمين، طبعة دار البيان بدمشق ١٩٨١ م.

١٣٢ – العلل المتناهية في الأحاديث الواهية: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق الشيخ خليل الميس، طبعة بيروت ١٩٨٣م.

١٣٣ – العلو للعلي الغفار: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي بتقديم عبد الرحمن محمد عثمان، طبعة السلفية بالمدينة المنورة ١٩٦٨م.

١٣٤ – عمدة القاري شرح صحيح البخاري: بدر الدين محمود بن أحمد العينتابي المعروف بالبدر العيني طبعة دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.

[غ]

١٣٥ – غاية المرام في علم الكلام: علي بن محمد بن سالم الملقب بسيف الدين الآمدي، تحقيق د/حسن محمود عبد اللطيف، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٧١م.

[ف]

١٣٦ – فتح الباري شرح صحيح البخاري: ابن حجر العسقلاني، طبعة مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، بدون تاريخ.

١٣٧ – فتح المجيد شرح كتاب التوحيد: الشيخ عبد الرحمن آل الشيخ، طبعة القاهرة ١٩٥٧م.

١٣٨ – الفتوى الحموية: شيخ الإسلام ابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ح ٥.

١٣٩ – فجر الإسلام: الدكتور أحمد أمين، الطبعة العاشرة، دار النهضة المصرية ١٩٦٥م.

١٤٠ – فخر الدين الرازي: علي محمد حسن العماري، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بالقاهرة ١٩٦٩م.

١٤١ – فخر الدين الرازي: د / فتح الله خليف، طبعة دار الجامعات المصرية بالإسكندرية ١٩٧٧م.

١٤٢ – فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية: محمد صالح الزركان، رسالة ماجستير قدمت لدار العلوم١٩٦٣م طبعة دار الفكر بدمشق.

١٤٣ – فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية: د/ فتح الله خليف، رسالة ماجستير مخطوطة بآداب الإسكندرية نوقشت عام ١٩٥٩م.

١٤٤ – الفرق بين الفرق: عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي، تحقيق الشيخ محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة التراث بالقاهرة، بدون تاريخ.

١٤٥ – فرقان القرآن بين صفات الخالق وصفات الأكوان: الشيخ سلامة العزامي، طبعة القاهرة ١٣٥٨هـ.

١٤٦ – فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، تحقيق الدكتور محمد عمارة، طبعة دار المعارف ١٩٨٣م.

١٤٧ – الفصل في الملل والأهواء والنحل: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، طبعة السلام العالمية بالقاهرة بدون تاريخ.

١٤٨ – في علم الكلام: د / احمد صبحي، طبعة مؤسسة الثقافة الجامعية بالإسكندرية، الطبعة الرابعة.

١٤٩ – في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: د / إبراهيم بيومي مدكور طبعة دار المعارف ١٩٨٣م.

١٥٠ – في الفلسفة الإسلامية وصلاتها بالفلسفة اليونانية: د/ محمد السيد نعيم، د / عوض الله حجازي، طبعة القاهرة ١٩٥٩م.

١٥١ – الفكر الإسلامي وتطوره: د / محمد البهي، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٨١م.

١٥٢ – فلسفة علم الكلام في الصفات الإلهية: د / عبد العزيز سيف النصر، طبعة القاهرة ١٩٨٣م.

١٥٣ – فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة: أبو حامد الغزالي، بتحقيق د / سليمان دنيا، طبعة الحلبي ١٩٦١م.

[ق]

١٥٤ – قانون التأويل: أبو حامد الغزالي، بتحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، طبعة مجلة الزهر ١٤٠٦هـ.

١٥٥ – القرآن والفلسفة: د / محمد يوسف موسى، طبعة دار المعارف بالقاهرة ١٩٧١م.

١٥٦ – قضية دفع المعارض العقلي في الفكر الإسلامي: د / محمد عبد التواب يوسف، رسالة دكتوراة مخطوطة بكلية أصول الدين القاهرة تحت رقم ٣٦٣٥.

١٥٧ – قضية قيام الحوادث بذاته تعالى بين النافين والمثبتين: د / عبد العزيز بحيري إبراهيم، رسالة دكتوراة مخطوطة بأصول الدين القاهرة تحت رقم ٣٠٦١.

١٥٨ – قواعد العقائد: أبو حامد الغزالي، طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٠م.

[ك]

١٥٩ – الكامل في التاريخ: أبو الحسن علي بن أبي الكرم بن محمد المعروف بابن الأثير، طبعة دار صادر بيروت ١٩٦٦م.

١٦٠ – كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب: محمد بن إسحاق بن خزيمة تحقيق الدكتور محمد خليل هراس، طبعة بيروت ١٩٨٣م، وأيضاً طبعة أخرى محققة تحقيقاً علمياً للدكتور عبد العزيز إبراهيم الشهوان ونال بهذا التحقيق درجة الدكتوراة من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، طبعة مكتبة الرشد بالرياض ١٩٩١م.

١٦١ – كشف الافتراءات في رسالة التنبيهات حول صفوة التفاسير – الشيخ محمد علي الصابوني، طبعة دار الصابوني بدمشق ١٩٨٨م.

١٦٢ – الكواشف الجلية عن معاني الواسطية: الشيخ محمد عبد العزيز المحمد السليمان، الطبعة الرابعة بالرياض، بدون تاريخ.

[ل]

١٦٣ – اللآلئ الحسان في علوم القرآن: الدكتور موسى لاشين شاهين، طبعة القاهرة ١٩٨٢م.

١٦٤ – لسان العرب: ابن منظور، طبعة دار المعارف بالقاهرة، بدون تاريخ.

١٦٥ – اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: أبو الحسن الأشعري بتحقيق الدكتور حمودة غرابة، طبعة الخانجي بالقاهرة ١٩٥٥م.

١٦٦ – لمع الأدلة في قواعد أهل السنة والجماعة: إمام الحرمين عبد الملك الجويني، بتقديم وتحقيق الدكتورة / فوقية حسين محمود، طبعة الهيئة المصرية ١٩٦٥م.

١٦٧ – لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات: أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، طبعة الكليات الأزهرية ١٩٧٦ بالقاهرة.

١٦٨ – لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية: الشيخ محمد بن السفاريني الأثري الحنبلي، الطبعة الثانية ١٩٨٢ بدمشق.

[م]

١٦٩ – مباحث في علوم القرآن: الدكتور القصبي زلط، طبعة دار القلم بالإمارات ١٩٨٧م.

١٧٠ – المجاز في اللغة والقرآن الكريم: الدكتور عبد العظيم المطعني، طبعة مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ١٩٨٥م.

١٧١ – مجاز القرآن: أبو عبيدة معمر بن المثنى التيمي بتحقيق الدكتور محمند فؤاد سزكين، طبعة الخانجي ١٩٥٤م.

١٧٢ – مجلة البحوث الإسلامية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض الأعداد رقم ١٢ عام ١٤٠٥هـ، ١٨ عام ١٤٠٧هـ، ٢٤، ٢٥ عام ١٤٠٩، ٢٦ عام ١٤١٠هـ.

١٧٣ – مجلة المجتمع الكويتية الأعداد رقم ٦١٣ بتاريخ ١٤٠٣/٦/٧هـ ورقم ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١ في المدة من ١٤٠٣/٩/١١ هـ إلى ١٤٠٣/١٠/٢٣هـ، ورقم ٦٤٦ بتاريخ ١٤٠٤/١٢/١٧هـ.

١٧٤ – مجموع الفتاوى: شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الأعداد رقم ٣، ٤، ٥، ٦، ١٢، ١٣، ١٦، ١٧، ١٨، ٢٠ طبعة الرياض، بدون تاريخ.

١٧٥ – محاضرات في علم التوحيد: الشيخ محمود أبو دقيقة، طبعة القاهرة ١٩٣٦م.

١٧٦ – محاضرات في علم الكلام: الدكتور محي الدين أحمد الصافي، طبعة مكتبة القاهرة ١٩٦٩م.

١٧٧ – المحاور الخمسة للقرآن الكريم: الشيخ محمد الغزالي، طبعة دار الصحوة ١٩٨٩م.

١٧٨ – محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، طبعة الكليات الأزهرية بدون تاريخ.

١٧٩ – المحكم والمتشابه من القرآن: الدكتور عبد الغني عوض الراجحي، بحث قدم للمؤتمر السادس لمجمع البحوث الإسلامية ١٩٧١م.

١٨٠ – المختار من كنوز السنة: الدكتور محمد عبد الله دراز، طبعة دار النصار بالقاهرة ١٩٧٨م.

١٨١ – مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: أبو عبد الله محمد بن بكر بن أيوب الشهير بابن قيم الجوزية، اختصره الشيخ محمد بن الموصلي، طبعة دار الندوة، بيروت ١٩٨٤م.

١٨٢ – المدخل إلى دراسة علم الكلام: د / حسن محمود الشافعي، طبعة مكتبة وهبة ١٩٩١م.

١٨٣ – المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام: الدكتور محمد عبد الستار أحمد نصار، رسالة دكتوراة، طبعة دار الأنصار بالقاهرة ١٩٧٩م.

١٨٤ – مذاهب الإسلاميين: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية بيروت ١٩٧٩م.

١٨٥ – المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة: الدكتور يوسف القرضاوي، طبعة مكتبة وهبة ١٩٩٢م.

١٨٦ – المطالب العالية من العلم الإلهي: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، بتحقيق د / أحمد حجازي السقا، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

١٨٧ – معالم أصول الدين: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، طبعة بيروت ١٩٨٤م.

١٨٨ – المعتزلة: الدكتور زهدي حسن جار الله، طبعة القاهرة ١٩٤٧.

١٨٩ – المغني في أبواب التوحيد والعدل: القاضي عبد الجبار أحمد، ح ١٣، تحقيق د أبو العلا عفيفي، طبعة القاهرة ١٩٦٢م.

١٩٠ – مفاتيح الغيب: فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، طبعة دار الغد ١٩٩١م.

١٩١ – المفردات: الراغب الأصفهاني، طبعة الحلبي ١٩٦١م.

١٩٢ – مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين: أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق الشيخ / محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٦٩م.

١٩٣ – مقاييس اللغة: أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق الأستاذ / عبد السلام هارون، طبعة دار الجيل، بيروت ١٩٩١م.

١٩٤ – مقدمة ابن خلدون لكتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر: عبد الرحمن بن خلدون، الطبعة الأولى بمصر ١٣٢٢ هـ.

١٩٥ – المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، طبعة مكتبة الجندي ١٩٦٨م.

١٩٦ – الملل والنحل: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: تقديم الدكتور محمد بن فتح الله بدران، طبعة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية بدون تاريخ.

١٩٧ – مناظرة الواسطية: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية: ضمن مجموع الفتاوى ح ٣.

١٩٨ – المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال وهو مختصر منهاج السنة لابن تيمية اختصره أبو عبد الله محمد بن عثمان الذهبي طبعة الرياض بالسعودية ١٤٠٩هـ.

١٩٩ – مناهل العرفان في علوم القرآن: الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، طبعة الحلبي بالقاهرة، بدون تاريخ.

٢٠٠ – مناهج الأدلة في عقائد الملة: أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، تقديم وتحقيق الدكتور / محمود قاسم، طبعة الأنجلو المصرية ١٩٦٤م.

٢٠١ – مناهج البحث عند مفكري المسلمين: الدكتور علي سامي النشار، طبعة دار المعارف، الطبعة الرابعة.

٢٠٢ – منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية وبهامشه بيان موافقة الصريح المعقول لصحيح المنقول: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، الطبعة الولى بالقاهرة ١٣٢١هـ.

٢٠٣ – منهج السلف بين العقل والتقليد: الدكتور محمد السيد الجليند، طبعة القاهرة ١٩٩٤م.

٢٠٤ – منهج الفرقان في علوم القرآن: الشيخ محمد علي سلامة، طبعة القاهرة ١٩٣٦م.

٢٠٥ – الموطأ: الإمام مالك بن أنس، صححه وعلق عليه الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار الشعب، القاهرة ١٩٧٠م.

٢٠٦ – المواقف في علم الكلام: عضد الدين القاضي عبد الرحمن ابن أحمد الإيجي، طبعة الدسوقي والحنبولي بالقاهرة ١٣٥٧هـ.

٢٠٧ – موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد: الدكتور الطبلاوي محمود سعد، القاهرة ١٩٨٩م.

٢٠٨ – ميزان الاعتدال في نقد الرجال: شمس الدين محمد بن أحمد ابن عثمان الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، طبعة دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

[ن]

٢٠٩ – النبوات: أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، طبعة دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٥م.

٢١٠ – نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية: الدكتور يحيى هاشم حسن فرغل، طبعة مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢م.

٢١١ – نشأة الأشعرية وتطورها: الدكتور جلال موسى، طبعة دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٢ والكتاب في أصله رسالة ماجستير.

٢١٢ – نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام: الدكتور / علي سامي النشار، طبعة دار المعارف ١٩٦٥م.

٢١٣ – نظرية حدوث العالم بين الفلاسفة والمتكلمين: د/ فؤاد خدرجي العقلي، رسالة دكتوراة مخطوطة بكلية أصول الدين القاهرة، تحت رقم ٣٥٩٣.

٢١٤ – نقد مراتب الإجماع: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية مطبوع بهامش كتاب مراتب الإجماع لابن حزم، طبعة مكتبة القدسي بالقاهرة ن عام ١٣٥٧ هـ.

٢١٥ – نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز: فخر الدين محمد بن عمر بن الخطيب الرازي، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، طبعة المكتب الثقافي بالقاهرة ١٩٨٩م.

٢١٦ – نهاية الإقدام في علم الكلام: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، طبعة الفردجيوم، بدون تاريخ.

[هـ]

٢١٧ – هوامش علي العقيدة النظامية: الدكتور محمد عبد الفضيل، طبعة القاهرة ١٩٨٤م.

[و]

٢١٨ – وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: أبو العباس شمس الدين أحمد ابن محمد بن خلكان، تحقيق د / إحسان عباس، طبعة دار صادر بيروت ١٩٧٨ .

***

فهرس الموضوعات

***